Nemeshegyi Péter

A SZENT/ HÁROMSÁG

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR II/3
Nemeshegyi Péter: A Szentháromság

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Klagenfurt) — Csányi Apor Dániel (Dallas) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Gerbrunn) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (St. Louis) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Berkeley) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Vass György (London) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München).

NEMESHEGYI PÉTER

A Szentháromság

RÓMA, 1974

Imprimi potest. Silius GIORGI S.I., in Aedibus Pont. Univ. Greg., Romae, die 2 febr. 1974.

Imprimatur. † Aloysius ROVIGATTI, Archiep. Aquaviven. Vicesgerens, e Vicariatu Urbis, die 6 febr. 1974.

Tipografia Dario Detti - Via Girolamo Savonarola, 1 - 00195 Roma

ELŐSZÓ

A kereszténység három misztériumon alapszik: 1) a Szentháromság titka, 2) a Megtestesülés titka, 3) a Kegyelem titka. Mind a három a szeretet misztériuma. A szeretet pedig megnyílás, önátadás, egység, alkotás.

Isten egy, de nem magányos. Léte önátadó szeretet közössége. Ez a Szentháromság titka; az Isten: Atya, Fiú és Szentlélek.

Isten fönségében végtelenül felülmúlja a világot, de önmagát veti bele, oltja bele a világba, önmagát adja oda a világnak; éspedig először úgy, hogy Fia ember lesz: emberien tárja föl az Istent és istenien az embert (ez a Megtestesülés titka); másodszor úgy, hogy Lelke a szeretet köteléke lesz: egybekapcsolja Istent az emberi világgal és az emberi világot Istennel (ez a Kegyelem titka). Azért lehetséges ez a Kegyelem, mert Isten Fia megtestesült és eltöltetett Szentlélekkel. Azért lehetséges az Isten Fiának megtestesülése és a Szentlélek küldetése, mert az Isten örök jelenében az Atyától a Fiú születik, és az Atyától meg a Fiútól a Szentlélek származik. A Szentháromság titka így egyben az első és a végső misztérium. Első a lét rendjében; végső az ismeret rendjében. Első a lét rendjében, mert minden teremtésnek és üdvözítésnek alapja. Végső az ismeret rendjében, mert a Szentlélek sugallatára, Jézus, a Fiú hivő szemlélete által vezettetünk el ismeretére.

Mikor füzetünkben ennek a misztériumnak tárgyalásába fogunk, teljesen tudatában vagyunk az emberi szó elégtelenségének. Nem hiába ismételték az egy-

házatyák, hogy az egyetlen beszéd, mely méltón szól az Istenről, a teljes elnémulás. Nem hiába vágyakozott Ágoston, aki pedig vaskos köteteket írt a Szentháromság teológiájáról, arra a pillanatra, amikor majd a Szentháromság titkát « nem szavaink lármájával hirdetjük, hanem színtiszta, lángoló szemlélődéssel ama csöndességben magunkba szívjuk ». De amíg « a hitben élünk, és a szemlélet még nem osztályrészünk » (2Kor 5,7), nem tehetünk egyebet, mint hogy annak « töredékes tudására » törekedjünk, amit « csak tükörben és homályosan ismerünk » (1Kor 13,12). Mert bár szavaink, amelyekkel az Istent valljuk, sohasem elégségesek, jaj nekünk, ha hallgatunk róla. « Amiről nem vagyunk képesek beszélni, arról hallgassunk » — mondta Wittgenstein, a logikai pozitivizmus atyja. De nincs igaza. Csak arról érdemes igazán beszélni, amiről nem vagyunk képesek beszélni. És boldog annak a beszédnek kudarca, amely imádásba és hálába torkollik.

E könyv dogmatika: a keresztény hitből indul ki, és annak megértésére törekszik. A hittételek, amelyek tárgyalásunk előfeltételei, a következők: a názáreti Jézus az Isten abszolút kinyilatkoztatója az egész emberiség számára; Jézus apostolai, isteni segítséggel, Jézus tanítását és személyiségének titkát helyesen fogták fel, és helyes kifejezésbe foglalva hagyták az Egyházra; a Szentírás isteni sugalmazás alapján írott könyv, melynek tanítása teljesen megbízható; Isten úgy vezeti Egyházát a világ végezetéig, hogy a jézusi kinyilatkoztatást hűségesen megőrizze és helyesen értelmezze. Ebben a kötetben tehát nem szállunk vitába azokkal, akik ezeknek a tételeknek egyikét vagy másikát tagadják. Nem vitatkozni akarunk, hanem hallgatni Isten szavára és figyelni a Szentlélek vonzására abból a célból, hogy a Krisztusban kinyilatkoz-

tatott hitünket jobban megértsük, és így jobban reméljünk, jobban szeressünk.

Tanulmányunkat tehát két részre osztjuk. Kötetünk első részében az isteni kinyilatkoztatás és az Egyház tanítása alapján azt kutatjuk, hogy mit mondott el nekünk Isten létének legmélyebb titkáról. Fejtegetéseink az időrendet követik, de céljuk nem puszta történetírás, hanem belehangolódás az Isten népének hitébe. Ez az Isten népe Jézus Krisztustól kiindulva a hit fényében vándorol az örök ígéret földje felé. Ortodoxia (helyes hitűség) nem más, mint részesedés az Isten népének e közösségi hitében. Ennek az egy hitnek alanya a húsz századon át az egész világon vándorló, élő, imádkozó összegyház. Kötetünk első része ennek a hitnek a bizonyosságát kívánja közvetíteni.

Kötetünk második része ennek a hitnek mélyebb megértésére törekszik. Amint az I. vatikáni zsinat hangoztatta, ha a hittől megvilágosított eszünkkel, áhitattal, buzgalommal és józanul kutatjuk hitünk titkait, Isten segítségével e titkok bizonyos fokú megértésére tehetünk szert, és ez a megértés igen-igen gyümölcsöző (DB 1796). Fejtegetéseink e második részében tehát ezt a « bizonyos fokú megértést » igyekszünk elérni. Ez a megértés természetesen tökéletlen, töredékes, és a jövő századok teológusai és misztikusai által helyesbítésre és tökéletesítésre szorul. De tökéletlenségének ellenére is ez a megértés « igen-igen gyümölcsöző ». Mert a Szentháromság titka nem elvont elmélet, hanem egyéni és társadalmi életünk végső alapját, létének miliőjét, normáját és célját tárja fel. Élő ismerete ezért irányadás egész életünk számára. Adja Isten, hogy ezt az irányadást megértsük és magunkévá tegyük.

Tokyo, 1973 húsvét ünnepén.

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

A szentírási könyvek könnyen érthető jelzésein kívül kötetünkben a következő rövidítések fordulnak elő:

AG A II. vatikáni zsinat *Ad gentes* kezdetű határozata az Egyház missziós tevékenységéről.

DB H. Denzinger—Cl. Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.*

DV A II. vatikáni zsinat *Dei verbum* kezdetű hittani rendelkezése az isteni kinyilatkoztatásról.

GS A II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori rendelkezése az Egyházról a mai világban.

LG A II. vatikáni zsinat *Lumen gentium* kezdetű hittani rendelkezése az Egyházról.

PL *Patrologiae cursus completus, Series latina,* ed. J.-P. Migne.

SC A II. vatikáni zsinat *Sacrosanctum Concilium* kezdetű rendelkezése a szent liturgiáról.

ST S. Thomas Aquinas, *Summa theologiae.*

ELSŐ RÉSZ

ISTEN ÖNKINYILATKOZTATÁSA

I. AZ ÚJSZÖVETSÉGI SZENTÍRÁS TANÍTÁSA

(1) *A Fiú és a Szentlélek küldetése*

1950 évvel ezelőtt fellépett Palesztínában egy fiatal vándorpróféta. A neve: Jézus. Páratlan meggyőződéssel hirdeti: « Beteljesedett az idő, és már közel az Isten országa. Térjetek meg és higgyetek az örömhírben » (Mk 1,15). Jézus fellépésével eljött a döntő pillanat: boldog, aki hisz neki; boldog, aki befogadja Isten országát. De jaj annak, aki nem hisz, és nem akar megtérni. Jézus hivatástudata rendíthetetlen: habozás nélkül odaáldozza érte életét.

Honnan merítette Jézus ezt a meggyőződését? Az evangéliumokban Jézus így fejezi ki hivatásának alapját: « Az Isten küldött engem! » (Mt 10,40; 15,24; 21,37; Mk 9,37; Lk 4,43). Ez az « Isten » természetesen Izrael Istene: az az Isten, aki kiválasztotta Ábrahámot, aki a sivatagban szövetséget kötött népével Mózes által, aki szólt a próféták szavával. Jézus rendíthetetlenül meg van győződve arról, hogy ő ennek az Istennek küldöttje. Jézus végtelenül bensőséges viszonyban élt Istenével. Mikor róla beszélt, mikor hozzá imádkozott, csak így szólította: « Az én Atyám » (Mt 26,29 stb.), « Édesatyám » (Mk 14,36).

Jézus küldetéstudata János evangéliumának egyik főtémája: « Én nem magamtól jöttem, az Atya küldött engem (8,42). Mert az Atya küldött engem, azért szavam az ő szava (7,16-18), tettem az ő akarata » (4,34).

Jézus kéri Atyját, hogy tanítványai egyek legyenek, « hogy elhiggye a világ, hogy te küldöttél engem » (17,21). Miután küldetését elvégezte, Jézus elmegy ahhoz, aki küldte (16,5). Jézus egész életét e szavakban foglalja össze: « Az Atyától jöttem, és beléptem a világba; most pedig elhagyom a világot, és az Atyához térek vissza » (17,28).

János Jézus e küldetésében az Atyaisten végtelen szeretetének megnyilvánulását látja: « Úgy szerette Isten a világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta oda » (3,16-17). « Az Isten szeretete abban nyilatkozott meg, hogy az Isten elküldte a világba egyszülött Fiát, hogy általa éljünk » (1Jn 4,9). János ennek az örömhírnek hirdetését tekinti apostoli hivatásának: « Mi láttuk és tanúságot teszünk, hogy az Atya elküldte a Fiát a világ üdvözítőjéül » (1Jn 4,14).

Ezt az üdvösséget azonban a Szentlélek küldetése váltja valóra. Jézust magát eltöltötte a Szentlélek feltámadásakor (Csel 2,32-33; Róm 1,4), sőt már keresztségekor (Csel 10,38; Mt 3,16), sőt már fogantatásakor (Mt 1,18-20; Lk 1,35). Mint Szentlélekkel fölkent Messiás hirdeti Jézus az « Úr esztendejének » elérkeztét (Lk 4,18-19), és töri meg a Gonosz hatalmát (Mt 12,28). De hogy az Újszövetség nagy ajándékaképpen minden hivőre kiáraszthassa a Szentlelket, Jézusnak előbb, halála és feltámadása által, vissza kell térnie az Atyához. « Én rátok árasztom azt, amit Atyám megígért (vagyis: a Szentlelket, vö. Csel 2,33) » — mondja a feltámadott Jézus apostolainak (Lk 24,49).

János evangéliumában a Szentlélek küldetése és szerepe még élesebben van körvonalazva: « Elmegyek az Atyához, és kérni fogom őt, hogy egy másik Segítőt küldjön nektek, aki veletek marad mindörökké: a Szentlelket, az igazság Lelkét » (14,16; 17,26). Maga

Jézus küldi majd ezt a Lelket Atyjától (15,26). Jézusnak ez az ígérete már húsvét napján valóra válik. A feltámadott Jézus eljön tanítványaihoz, rájuk lehel és így szól: « Vegyétek a Szentlelket » (20,23). Az egész ősegyház Jézusnak e húsvéti, pünkösdi ajándékából merített életet, bátorságot, reményt (Csel 3,1-4; 2,38 stb.).

Pál a Galatákhoz írt levelében két tömör mondatban foglalja össze Jézus és a Lélek küldetéséről szóló tanítást, amely egész üdvösségünk foglalatja:

> « Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát..., hogy Isten fiaivá lehessünk.
> Mivel pedig Isten fiai vagytok, az ő Fiának Lelkét küldte szívünkbe, aki így kiált: Abba, Atyám! » (4,5-6).

A Szentlélek által hiszünk Krisztusban (1Kor 12,3), leszünk eggyé Krisztussal (1Kor 6,17), válunk hasonlóvá Krisztushoz (2Kor 3,18). Ha bennünk lakik az Isten Lelke, akkor Isten, mint Krisztust, minket is föltámaszt « a bennünk lakó Lélek által » (Róm 8,11).

A II. Vatikáni Zsinat gyönyörű szavakkal ecseteli ezt a kettős küldetést, mely által az Atyaisten végtelen jóságával magához ölelte a világot (*LG* 3, 4, 7, 9, 40; *DV* 4; *SC* 5; *GS* 22; *AG* 2, 3, 4).

(2) *Ki az Atya, a Fiú és a Szentlélek?*

A fentebbi rövid összefoglalásból világos a keresztény üdvösségrend alapvető ténye: « az élő Isten Fia, a mi Urunk Jézus Krisztus, az Atya akaratából, a Szentlélek közreműködése által, halála által életre keltette a világot ». Ezért az új életre keltett keresztények szívéből önként tör ki a kérdés: « Ki ez az 'Atya', ez a 'Fiú' és ez a 'Szentlélek', akikben hiszünk, akikbe minden reményünket vetjük, akiket mindenek fölött szeretünk? »

Vannak ma egyes protestáns teológusok, akik szerint ez a kérdés nem jogosult. Szerintük az isteni kinyilatkoztatás kizárólag az Atya, Fiú és Szentlélek szerepéről, tevékenységéről, «*funkciójáról*» szól; ezen túlmenve azt kutatni, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek önmagában véve ki, idegen a Szentírás gondolatvilágától. Ez a felfogás téves. Az emberi szellem természetéből következik, hogy kérdéseket vet fel. « Ki az? Mi az? Létezik-e? » — e kérdések feltevését elkerülni lehetetlen. Ezért azok a teológusok is, akik kizárólag az Isten szerepeiről akarnak beszélni, önkéntelenül is túllépik a maguk szabta határokat, és oly kijelentéseket tesznek, amelyek az Isten létére vonatkoznak. Kizárólag « funkcionális » teológia soha nem létezett, és mint keresztény teológia lehetetlen.

Egyébként sem áll az, hogy a Szentírás kizárólag az Istennek irántunk való tevékenységéről beszélne. Az igaz, hogy a Szentírás túlnyomó része Isten tetteiről szól, és ezért joggal lehet bírálni azokat a teológusokat, akik, elhanyagolva az Isten tetteinek megértésére való törekvést, csupán az Isten vagy Krisztus statikus létének boncolgatására fordítják erejüket. Igaz az is, hogy ismeretünk magáról Istenről soha sem lépi túl az analógia korlátait, és mindig a kimondhatatlan misztériumba torkollik. De ugyanakkor tény, hogy az isteni kinyilatkoztatás *önfeltárás*, mely kegyesen bepillantást enged az Isten mivoltába. Hogy csak néhány kiragadott példát idézzünk: a Szentírás szerint az Isten örök (Róm 1,20), az Isten boldog (1Tim 1,11), az Istennek semmire sincs szüksége (Csel 17,25), az Isten nem képes hazudni (Zsid 6,8), egyedül ő a jó (Mk 10,8), egyedül ő a bölcs (Róm 16,27) stb. Mindezek a kijelentések nem csupán az Isten hozzánk való viszonyára vonatkoznak, hanem magáról az Istenről tett állítások. Ugyanígy, amikor a Szentírás azt mond-

ja, hogy « az Egyszülött az Atya keblén van » (Jn 1,18); hogy « Isten titkait nem ismeri senki, csak Isten Lelke » (1Kor 2,11) stb., ez nem csupán a Fiú és a Szentlélek irántunk való szerepéről szóló állítás, hanem az Atya, a Fiú és a Szentlélek viszonyának feltárása.

Sőt, hozzá kell tennünk, hogy a Szentírás szerint éppen ez a benső viszony az alapja az isteni személyek irántunk való működésének. *Azért,* mert a Fiú az Atya keblén van, képes őt nekünk megmutatni; *azért,* mert Krisztus az Isten egyszülött Fia, lesznek Isten fiai azok, akik őt befogadják (Jn 1,12); *azért,* mert a Szentlélek magának az Istennek Lelke, árad ki jelenléte által az Isten szeretete szívünkbe (Róm 5,5). Ha igazán érteni és értékelni akarjuk Isten kegyelmét irántunk, igenis, az apostolokkal és kétezer év keresztény hivőivel együtt, fel kell tennünk a kérdést: Ki az Atya, ki a Fiú, ki a Szentlélek? Lássuk először is, mit felel maga a Szentírás e kérdésre.

[1] *Az Atya*

« Hiszek egy Istenben, a mindenható Atyában ». Kezdettől fogva a mai napig így hangzik a keresztény hitvallás első ágazata. Ez a hitvallás nem egy elvont monoteizmus megvallása. Jelentése sokkal konkrétebb. Azt valljuk meg e szavakkal, hogy ez a Valaki, akit Jézus Atyjának szólított, aki Jézust üdvözítőnkként küldte, halottaiból feltámasztotta, Szentlelkét nekünk adta, bűneinket megbocsátja, és végtelen szeretetével eláraszt, nem más, mint maga az egy, örök, igaz, végtelen Isten, ég és föld Teremtője, a mindenség Ura.

A későbbi latin teológia hatása alatt hozzászoktunk ahhoz, hogy az « Isten » (*Theos, Deus*) szót az Atya, a Fiú és a Szentlélek közös isteni természeté-

nek megjelölésére használjuk. A Szentírás azonban és az egész óegyház, valamint az egyetemes Egyház liturgiája, másképpen használja ezt a szót: az « Isten » szó itt, majdnem kivétel nélkül, az Atyaisten személyét jelenti. Egészen világos ez az újszövetségi Szentírás számtalan szövegében, ahol a szerzők « a mi Urunk Jézus Krisztusnak Istenéről és Atyjáról » beszélnek; ahol Jézust « Isten Fiának » hívják; ahol az « Isten », « Úr Jézus » és « Szentlélek » szavakat egymás mellé sorolják (pl. 2Kor 13,13); ahol minket Krisztus testvéreinek és az Isten fiainak hívnak. Ha ezeket a szövegeket, melyekben az Isten, *Theos* szó kétségkívül az Atyát jelenti, összevetjük a Szentírás egyéb szövegeivel, világos, hogy — eltekintve csupán hét verstől, amelyekben a *Theos* szó Jézus Krisztusra van alkalmazva — valamennyi *Theos* szöveg az Atyaisten konkrét személyét jelenti. Az Atyaisten az, akit a zsidók az ószövetségi kinyilatkoztatás révén ismertek, és aki az idők teljességében elküldte közénk Fiát: « Azelőtt az Isten a próféták útján több alkalommal és többféle módon szólt őseinkhez. Ebben a végső korszakban Fián keresztül beszélt hozzánk » (Zsid 1,1).

Természetesen az ószövetségi zsidók nem tudták, hogy a hozzájuk beszélő Istennek van egy egyszülött, örök Fia, és hogy ilyen értelemben örökké « Atya ». Azonban, burkoltan ugyan, de ismerték egy olyan tulajdonságát az Atyaistennek, mely — amint a Szentháromság teológiai kifejtésekor látni fogjuk — kizárólag neki sajátja: ti. ha valaki megkérdezte volna a zsidókat: « Az Isten, akit imádtok, született-e valakitől, származott-e valakitől, vagy pedig senkitől sem született? », gondolkodás nélkül azt válaszolták volna: « A mi Istenünk nem született senkitől! » « Senkitől nem születni » (*innascibilitas*): ez az Atyaisten sajátos tulajdonsága.

Így tehát kérdésünk: « K i a z A t y a ? » kimeríthetetlenül bőséges választ talál az egész Szentírásban: mindaz, amit a Szentírás *Yahwehr*ól, *Elóhîm*ról, *Theos*ról mond, e kérdésre szóló válasz.

Az Atya mindenek teremtője (Ef 3,9); « benne élünk, mozgunk és vagyunk » (Csel 17,28); « belőle, általa és őérte van minden » (Róm 11,36). Ő « az Isten, mindnyájunk Atyja, aki mindenek fölött áll, mindent áthat, és mindenben benne van » (Ef 4,6); ő « az örökkévalóság királya, a halhatatlan, láthatatlan, egyedülvaló Isten » (1Tim 1,17). Jézus őt hirdette nekünk. Azt tűzte ki élete céljául, hogy szavaival, tetteivel, életével, halálával kinyilatkoztassa nekünk az Atyát, « az egyedül igaz Istent » (Jn 17,3-6). Az Atya a « jó Isten » (Mt 19,17); a « remény Istene » (Róm 15,13); a « békesség és vigasztalás Istene » (Róm 15,5); « az irgalom Atyja és minden vigasztalás Istene » (2Kor 1,3): « a szeretet és béke Istene » (2Kor 13,11); « üdvözítő Istenünk » (1Tim 1,1). Őt jellemzi Jézus Atyaként a tékozló fiú példabeszédében (Lk 15,11-32); őt jellemzi János, amikor kijelenti: « Szeretet az Isten » (1Jn 4,16). Őróla állítja Jézus: « Maga az Atya szeret titeket » (Jn 16,27). Az ő fiai leszünk Krisztus halála, feltámadása és a Szentlélek küldetése által: « Fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz — mondja Jézus —, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez » (Jn 20,17). Ezért szabad most nekünk is, kik Fia Lelkét kaptuk, úgy szólítanunk őt, ahogyan egyedül Jézus szólította: « Abba, Édesatyánk! » (Gal 4,6; Lk 11,2).

[2] *A Fiú*

« Hát ti mit mondtok, ki vagyok? » (Mt 16,15). Jézusnak ez a kérdése kétezer év óta kérdőre von minden embert. E « Teológiai Kiskönyvtárban » a kriszto-

lógia kötete ad részletes útmutatást ahhoz, hogy kiki felelőssége tudatában válaszolni tudjon Jézus e kérdésére. E kötetetben csak néhány alapvető pontot érintünk, amelyeknek ismerete előfeltétele későbbi fejtegetéseinknek.

Az *ELSŐ KERESZTÉNYEK* számára Jézus feltámadásának élménye volt a döntő tényező, mely által megtalálták e kérdés helyes válaszát. A feltámadás fényében emlékeztek vissza az apostolok Jézus szavaira és tetteire, és fogták fel azok teljes értelmét.

Már kezdettől fogva mélyen megfogta a tanítványokat a názáreti próféta egyedülálló hivatástudata. Jézus rendíthetetlen bizonyossággal hirdeti: az ő fellépésével jött el a végső, döntő pillanat; őáltala és őbenne elközelgett, sőt már itt is van az Isten országa. Jézus hatalommal beszél (Mt 7,28-29), és tanítása felülmúlja az Isten által kinyilatkoztatott mózesi törvény tekintélyét. Nemcsak értelmezi a Szentírást, mint az írástudók, hanem prófétai teljhatalommal beszél. De míg a próféták szavaiknak azzal adtak súlyt, hogy újra és újra ismételték: « Így szól az Úr », Jézus ehelyett csupán ezt ismétli: « Bizony mondom nektek ». Jézus megbocsátja az emberek bűneit (Mk 2,1-12; Lk 7,48); feltétlen hitet és odaadást követel maga iránt (Mt 10,37-40; Mk 8,34-35); egy parancsszavával csodákat művel (Mt 9,6; Mk 5,41); az iránta tanúsított viselkedéstől teszi függővé az emberek örök üdvösségét (Mt 10,32; 25,40); ő maga lesz az egész emberiség ítélő bírája (Mk 8,38). Sőt odáig megy Jézus, hogy magára vonatkoztatja azokat a szerepeket, amelyeket a Szentírás eddig egyedül Izrael Istenének tulajdonított: Jézus az Isten népének « vőlegénye » (Mk 2,20); Isten népe az ő « gyülekezete » (Mt 16,18); az angyalok az ő angyalai (Mt 13,41).

Jézusnak ez az egészen egyedülálló öntudata nem

beteges önteltségből, hanem az Istennel való egyedülálló, bensőséges viszonyából származik. Jézus nem azonosítja magát Jahvéval. Jahvét Atyjának hívja, imádkozik hozzá, és szívében ott cseng Atyjának szava: « Te vagy az én szeretett Fiam » (Mk 1,11). « A Fiú » — Jézus ajkán ez a szó mintegy személyes névmásként hangzik (Mk 13,32; 12,6-7). A Fiút páratlan bensőséges kapcsolat fűzi Atyjához: « Senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú » (Mt 11,27).

Végül bírái előtt Jézus nyíltan megvallja létének titkát: « Látjátok majd az Emberfiát, amint a Mindenhatónak a jobbján ül, és az ég felhőin eljön » (Mt 26,64). Jézusnak ez a jövendölése a 110. zsoltárt és Dániel 7. fejezetét kapcsolja össze, ami által e két szöveg értelme megdöbbentően fokozódik. Itt már nem Istentől támogatott földi királyról van szó, ahogyan a 110. zsoltárt értelmezni lehetne; Jézus itt « égi », vagyis az Isten létköréhez tartozó méltóságáról beszél. De ez az égi « Emberfia » már nem áll, mint Dániel égi jelenésében, tisztelettudóan Jahve trónja előtt, hanem az Isten jobbján ül. Egyszóval: méltósága, hatalma egyenlő lesz az Istenével. Nem csoda, hogy Kaifás felkiáltott: « Káromkodott! » (Mt 26,65). Ez a fogoly isteni méltóságot jövendöl magának! Megdöbbentő ez a kinyilatkoztatás egy megbilincselt, összevert, meggyalázott, mindenkitől elhagyott vádlott szájából. Senki sem hisz neki. Jézust keresztre feszítik; Istentől és embertől elhagyatva kileheli lelkét. De alighogy feje lehanyatlik, felkiált a kereszt lábánál álló római százados — Máté és Márk az egész ősegyház hitvallását foglalta össze ebben a kiáltásban — : « Valóban, ez az ember Isten Fia volt! » (Mk 15,39).

Jézus feltámadásának lenyűgöző élménye döbbentette rá az apostolokat Jézus valódi azonosságára:

« Tudja meg hát Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy az Isten azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek, Úrrá és Messiássá tette » (Csel 2,36). A « felszálló vonal » krisztológiája ez: Jézus pályájának dicsőséges végállomása tárja föl létét: Úr ő, akié minden hatalom; Úr olyannyira, hogy az Úr Jahvéról szóló ószövetségi szavak most reá is illenek: « Aki segítségül hívja az Úr nevét, üdvözül » (Csel 2,21; 4,12; Róm 10,13; vö. Jóél 3,5).

A Szentírásban a « felszálló vonal » krisztológiáját kiegészíti a « leszálló vonal » krisztológiája. Az első keresztények megértették, hogy az a Jézus, aki annyira felmagasztalódott, hogy egyenrangú lett Istennel, földi létében sem lehetett puszta ember. Az, aki most a mindenség ura, létének legmélyén — rejtve bár — mindig az volt, akiként most megnyilvánult. Küldetése nem csupán egy emberi próféta hivatása: Jézus az Isten létköréből lépve ki jött e világra; művét befejezve visszatér teljes emberségében az Atyaisten jobbjára.

PÁL leveleiben már világosan kirajzolódik ez a krisztológia. Pál egy parabolavonalat húz meg: süllyedő szára és emelkedő szára együtt tárja elénk Krisztus alakját: Isten fönségéből a kereszthalál mélységébe, és onnan fel, fel, minden egek fölé, az Atyaisten jobbjára. Természetesen nem helyváltoztatásról van itt szó, hanem az egy Krisztus létállapotainak történetéről.

Hallgassuk meg a Filippiekhez írt levélben idézett Krisztus-himnusz csodálatos szavait (2,6-11 — szószerint fordítjuk):

I. « Az Isten alakjaként létező Krisztus
az Istennel való egyenlőség állapotát nem tartotta
olyan dolognak,

amit erőszakkal illenék magához ragadnia,
hanem semmissé tette önmagát,
szolga alakját öltvén;

II. hasonló lett az emberekhez,
és külsejét tekintve olyan lett, mint egy ember;
megalázta magát,
engedelmeskedvén mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig.

III. Ezért az Isten mindenek fölé magasztalta őt,
és azt a nevet adta neki, amely felülmúl minden nevet,
hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd,
az égieké, a földieké és az alvilágiaké,
és minden nyelv hirdesse: Jézus Krisztus az Úr!
dicsőségére az Atyaistennek. »

Az első strófa a parabola süllyedő szárát írja le. Az « alak » (*morphé*) szó három szentírási gondolatkört idéz fel: 1) az Isten örök Bölcsessége az Isten tökéletes « képmása » (Bölcs 7,26); 2) Ádám, az Isten képmására teremtett ember, engedetlen erőszakkal akarja magához ragadni az Istennel való egyenlőség állapotát, és ez vesztét okozza (Ter 1,27; 3,5); 3) Jahve szolgája (Iz 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12) Isten iránti hűséges engedelmességből bűneinkért magára vállalja a szenvedést és a halált; megkínzatása kivetkőzteti emberi alakjából (52,14), de szenvedése által megigazuláshoz vezeti a sokaságot, és dicsőséges győzelmet arat (53,10-12). Krisztus az Isten örök Bölcsessége; az első Ádám (ember) ellenpárjakénti végső Ádám (ember); Isten szenvedő és üdvözítő szolgája.

A második strófa a parabola mélypontját írja le: Krisztus az Isten « alakját » az engedelmes szolga emberi « alakjában » éli; halálával, kereszthalálával gyengévé, mintegy semmissé teszi magát.

A harmadik strófában aztán felfelé ível a parabola: Isten feltámasztja Jézust, és mindenek fölé magasztalja. A név, rang, amelyet neki ad, a *Kyrios* (Úr) név. Ez a név az Isten méltóságában való részesülést jelenti. Izaiás könyvében maga Jahve kiáltja:

« Előttem meghajlik majd minden térd,
engemet hirdet majd minden nyelv! » (45,23)

Jahve e jóslata a feltámadott Jézusban valósul meg: őt imádja most a mindenség ugyanazzal az imádattal, mely az egy Istennek, Jahvénak jár. A « *Kyrios* » név, amely a Septuagintában a Jahve szó fordítása, most már örökké Jézus neve is: ő az egyetlen Úr (vö. 1Kor 8,6).

De a himnusz nem ezen az akkordon záródik: az Úr Jézus, kinek minden alávettetik, önmagát aláveti az Atyaistennek (vö. 1Kor 15,24-27). Az Atyaisten mindenek kezdete, mindenek vége: őneki minden tisztelet és dicsőség!

Pál, amikor Krisztusról ír, mindig az egy konkrét « Isten Fiára » gondol, aki a damaszkuszi úton mint feltámadott Úr lenyűgözte méltóságával (vö. Gal 1,16). Az ő keresztje és feltámadása a mindenség középpontja: « benne áll fönn minden » (Kol 1,17). Ez az egy Fiú, Jézus Krisztus, az Isten személyes, teremtő Bölcsessége (vö. Bölcs 7,22—8,1; Péld 8,12-35; Sir 24,5-27; Kol 1,15-17); a teremtés és a megváltás rendje benne gyökerezik. Pál egész krisztológiája a húsvéti misztérium mélységeinek feltárása: a megfeszített Jézus a zsidóknak botrány, a pogányoknak ostobaság; de mi tudjuk, hogy ez a Jézus maga az « Isten Ereje és az Isten Bölcsessége » (1Kor 1,24).

Nem részletezhetjük itt tovább Pál Krisztus-tanát; térjünk át inkább *JÁNOS* Krisztus-képének vázolására.

János evangéliumának főcélja éppen az, hogy megfeleljen arra a kérdésre, melyet mi itt kutatunk: Kicsoda Jézus?

Ez a Jézus az egész ószövetségi üdvrend csúcspontja és értelme: Ábrahám őt látta és örvendett (8,56); nagyobb ő Jákobnál (4,12); Mózes róla írt (5,45-47); Izaiás az ő dicsőségét látta (12,41); Keresztelő János az ő elsőbbségéről tanúskodik (1,15-34). Jézus az igazi húsvéti bárány (1,29; 19,36); az igazi üdvösséget adó rézkígyó (3,14-15); az örök életet tápláló égi manna (6,32-33). Belőle mint sivatagi sziklából fakad az örök életig felszökellő élő vizek forrása (7,37-38). Ő az Isten valóságos temploma, melyben az isteni dicsőség lakozik (2,21; 1,14).

Jézus egyben teljessége mindannak, ami minden ember létének, életének, üdvösségének feltétele: ő az igaz étel, mely örök életet ad (6,55); ő a valóságos ital, mely örökké kioltja szomjunkat (6,55); ő a világ világossága, mely az élet fényét láttatja meg velünk (8,12); ő az út, az igazság, az élet és a feltámadás (14,6; 11,25); ő a világ üdvözítője (4,12), aki elveszi a világ bűneit (1,29), aki életet ad a világnak (6,51), aki mibennünk marad (17,26), és aki által eggyé leszünk az Atyával (17,13).

Jézusnak ez a szerepe az Atyaistenhez való egyedülálló viszonyán alapszik: Jézus az Isten egyszülött Fia (1,18; 3,16); ő és az Atya tökéletesen ismerik egymást és szeretik egymást (10,15; 14,31; 17,26); minden működésük közös (5,19k); aki a Fiút látja, látja az Atyát is (14,9): a Fiú teljesen az Atyától függ, de az Atya mindenét neki adta (16,15; 17,10; 4,34); az Atya mindig a Fiúval van (8,16), a Fiúban van (14,10); az Atya és a Fiú «egy» (12,44; 10,30).

Ez az egység oly közvetlen, hogy Jézus magára alkalmazza magának Istennek legszentebb nevét: « É n v a g y o k » (Kiv 3,14; Iz 43,10 stb.). « Mielőtt Ábrahám lett volna, én vagyok » (8,58). « Amikor majd fölmagasztaljátok az Emberfiát, megtudjátok, hogy én vagyok » (8,28). « Amikor bekövetkezik, higgyétek, hogy én vagyok! » (13,19).

A zsidók Jézust megölik, mert ember létére Istenné teszi magát (5,18; 10,33; 19,7). De János evangéliumának eredeti zárójelenetében Tamás, a hitetlen apostol, megvallva hitét a feltámadott Jézus előtt, felkiált: « Én Uram és én Istenem! » (20,28). « Boldog » az az ember, aki bár nem látta a maga szemeivel a Feltámadottat, e hitet vallja (20,29). Övé lesz az örök élet (20,31).

A János-evangélium előszava néhány tömör mondatban foglalja össze ezt a krisztológiát:

> « Kezdetben volt az Ige (*Logos*),
> és ez az Ige az Istennél (vagyis: az Atyaistennél) volt,
> és Isten volt (vagyis: isteni természettel bírt — névelő nélküli *Theos* mint állítmány) ez az Ige » (1,1-2).

Az Atyaisten mindent ez által az Ige által teremtett (1,3). Ez az Ige testté (vagyis: halandó emberré) lett (1,14): neve Jézus Krisztus. Ő az « Egyszülött Isten, aki az Atya keblén van », és kinyilatkoztatja őt nekünk (1,18) szavával, létével, életével, halálával, feltámadásával.

Így hát az újszövetségi krisztológia fejlődésének csúcspontján az a név, amely eddig a Szentírásban kizárólag Jahve, az Atyaisten megjelölésére szolgált, vagyis a *Theos* név, Jézus Krisztust jelöli. A fentebb említett három János-evangéliumi szövegen kívül az újszövetségi Szentírás további négy — késői — szövegében találjuk ezt a megjelölést:

« Várjuk nagy Istenünk és üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak dicsőséges eljöveletét » (Tit 2,13).

« Fiához e szavakkal fordul (Isten): Isten vagy » (Zsid 1,18).

« Istenünk és megváltónk, Jézus Krisztusnak irgalma » (2Pét 1,1).

« Mi az Igazban vagyunk, az ő Fiában, Jézus Krisztusban. Ő az igaz Isten és az örök élet » (Jn 5,20). (Róm 9,5 értelme kétes).

Ezzel le is zárhatjuk annak a válasznak rövid felvázolását, melyet az újszövetségi Szentírás ad e kérdésre: Ki Jézus Krisztus? E válasz három forrásból táplálkozik:

1) Az alapvető forrás a tanítványok húsvéti élménye: Jézus feltámadott, él; legyőzte a halált, és mindenek Uraként megdicsőült.

2) Ennek az élménynek fényében a tanítványok visszaemlékeztek Jézus tetteire és szavaira, és megértették bennük Jézus egyedülálló istenfiúi öntudatának megnyilvánulását.

3) Az ősegyház teológusai, főképpen Pál és János, feleleventik az ószövetségi Szentírás tanítását Istennek teremtő Igéjéről, Istennek mindent átható örök Bölcsességéről és Istennek végtelen Erejéről. Az ószövetségben ezek a fogalmak nem haladják meg a költői megszemélyesítés fokát, de módot adtak a keresztények alapvető hitélményének megfogalmazására: Jézus, aki velük élt, meghalt és feltámadt, nemcsak ember, nemcsak próféta, nemcsak király, nemcsak szent, hanem mindent felülmúló abszolút Valaki; nemcsak Isten igéjét hirdető küldött, hanem maga az emberré lett isteni Ige; nemcsak Isten sokrétű bölcsességének egyik kinyilvánítója, hanem maga a világot egyesítő isteni Bölcsesség; nemcsak isteni erővel felruházott

hős, hanem a szegénységben, gyengeségben, semmivé válásban, keresztrefeszítésben, és aztán az önkiüresítő szeretet paroxizmusán át elért feltámadásban megnyilvánuló isteni Erő. Mindaz, amit az Atyaistenről hiszünk és vallunk, reá is áll, kivéve azt az egyet, hogy csupán az Atyaisten « Atya »; Jézus pedig az ő egyszülött « Fia ».

[3] *A Szentlélek*

A magyar « Szentlélek » szó a héber *rûah qādōš* és a görög *pneuma hagion* fordítása. A *rûah, pneuma* szó eredetileg « szelet », « leheletet » jelent. Az *ÓSZÖVETSÉGI SZENTÍRÁSBAN* gyakran előforduló *rûah qādōš* (pl. Zsolt 51,13), vagy *rûah Yahweh* szó eredeti értelme tehát: « a viharként hatalmas isteni lehelet ». Ez a kifejezés természetesen antropomorfizmus: egy megkapó, festői képben fejezi ki a cselekvő, személyes Isten hatalmas erejét. Az Isten « leheletével » teremti a világot (Ter 1,2; Zsolt 33,6); ad életet minden élőlénynek (Zsolt 104,29-30); támasztja a zsidó nép vezéreit, és ihleti meg prófétáit (Szám 11,7; Bír 3,10; 1Sám 16,13; 2Kir 2,9 stb). Ez az isteni Lehelet fog majd leszállni maradandóan Izrael várva várt Üdvözítőjére, az Izraelnek új szövetséget és minden népnek világosságot hozó Választottjára (Iz 11,2; 42,1-6). Az eljövendő Új Szövetségben majd nemcsak egyeseket, hanem a Szövetség egész népét eltölti ez az isteni Lehelet: ifjúra, öregre, férfira, nőre egyaránt kiárad az Úr Lelke, és betölti szívüket (Ez 36,25-27; Jer 31,32-34; Jóél 3,1-3).

Az Ószövetség írásai néha megszemélyesítik ezt az isteni Leheletet (pl. Bölcs 7,22-30; Iz 63,10-14), és egyes szövegek mintha megkülönböztetnék magát Istent az ő Leheletétől (pl. Zsolt 104,29-30). De az

Ószövetség keretén belül még nem beszélhetünk az Atyaistentől megkülönböztetett személyes Szentlélek kinyilatkoztatásáról.

A MÁTÉ, MÁRK, és *LUKÁCS* evangéliumában előforduló « Szentlélek » szerepét ennek az ószövetségi fogalomnak alapján érthetjük meg. Jézus az Isten Lelkével, vagyis az Isten szabadító erejével eltöltött Messiás. Már fogantatása nem ember műve, hanem a Szentléleké, vagyis az Isten erejéé (Lk 1,35). Keresztségekor Jézusnak látomása van: úgy látja, hogy a Szentlélek galamb képében száll le reá (Mk 1,9-12). Az Atya Szentlelkét adva mondja Jézusnak: « Te vagy az én szeretett Fiam »; és Jézus a Szentlélektől eltelve feleli neki, kitörő örömmel: « Dicsérlek, Atyám! » (Lk 10,21). Jézus a Szentlélek ösztönzése szerint él: a Lélek vezeti őt a pusztába (Mk 1,12); a Lélek erejével tér vissza Galileába (Lk 4,14). A názáreti zsinagógában így kezdi tanítását: « Az Úr Lelke van rajtam, mert felkent engem » (Lk 4,18; vö. Iz 61,1). A Krisztus (héberül: *Māšîah,* Messiás) szó « felkent »-et jelent. De Jézust senki sem kente fel olajjal, amint az a zsidó nép királyainál és papjainál szokásban volt. Az ő « kenet »-je maga az Isten Lelke. Az Isten « keni fel » Jézust az örömhír hirdetésére Lelkének adása által. Jézus az Isten Lelkének erejével űzi ki a gonosz szellemeket: ez a jele annak, hogy valóban elérkezett az Isten országa (Mt 12,28). Aki ezt nem ismeri el, és a Jézusban működő Szentlélek tetteit az ördögnek tulajdonítja, önmagát zárja ki az üdvösségből, és nem nyerhet bocsánatot (Mt 12,32). Jézus megígéri tanítványainak, hogy amikor majd üldözik őket, és bíróság elé kerülnek, a « Szentlélek », « Atyátok Lelke » (Mk 13,11; Mt 10,20) fog beszélni általuk. Végül pedig a feltámadott Úr így szól tanítványaihoz: « Ti néhány nap múlva

a Szentlélekben nyeritek el a keresztséget. Mikor leszáll rátok a Szentlélek, erőt nyertek, és tanúim lesztek Jeruzsálemben meg egész Judeában és Szamariában, sőt egészen a föld végső határáig» (Csel 1,5-8).

Jézusnak ez az ígérete beteljesedett. Az *APOSTOLI EGYHÁZ* hiveinek alapélménye volt, hogy elárasztotta őket az Úr Jézus által küldött isteni Lélek. Ez a Lélek új, örömteli élet forrása: a tanítványok érzik, hogy a Szentlélek legyőzhetetlen ereje dolgozik bennük és általuk; érzik, hogy a Szentlélek adománya által a Jézusban való hitük rendíthetetlenné vált, és az őt megvalló bátorságuk megingathatatlanná; azt is tapasztalják, hogy a Szentlélek ad erőt az apostoloknak (Csel 1,8); szólásra indítja őket (2,4); beszél az apostolokhoz és a többi kereszténységhez (8,29; 10,19); küldi az apostolokat (13,4); irányítja útjukat (16,6-7); a presbitereket maga rendeli Isten Egyházának elöljáróivá (20,28) stb. Az apostolok annyira egynek érzik magukat a Szentlélekkel, hogy Péter így feddi meg Ananiást, aki hazudott neki: «Hogy csábíthatta el szívedet a Sátán, hogy be akarod csapni a Szentlelket? Nem embernek hazudtál, hanem Istennek» (5,3-4).

Az egész újszövetségi Szentírás szerint az ősegyház meg volt győződve arról, hogy bennük teljesedett be az Új Szövetséget jövendölő próféták szava: ők a Messiás népe, kiket eltöltött, éltet és vezérel az Isten Lelke. Az Apostolok Cselekedeteinek könyve a Szentlélek tevékenységét személyes vonásokkal ecseteli, de még ez a könyv sem különbözteti meg világosan a Szentlélek személyét az Atyaistentől és a feltámadott Krisztustól: az Újszövetség Egyházát maga az Atyaisten és maga Krisztus élteti és irányítja a Szentlélek jelenléte és működése által.

A feltámadott Krisztus és a Szentlélek el-

választhatatlan kapcsolata *SZENT PÁL* Szentlélek-tanának is alaptétele. Az Atya Jézust a Szentlélek erejével támasztotta föl (Róm 1,4; 8,11). A feltámadott Úr annyira egy a Szentlélekkel, hogy Pál a feltámadott Krisztust « éltető Léleknek » nevezi (1Kor 15,45). Az Úr Krisztus és a Szentlélek által leszünk megigazulttá, megszenteltté; (Gal 2,17; 1Kor 6,11; 1,2; Róm 15,16); az Úr Krisztus és a Szentlélek pecsétel meg bennünket, lakik bennünk (Ef 3,12; 1Kor 3,16; Ef 1,13; 4,30).

Azonban Pál nem azonosítja a Szentlelket a feltámadt Krisztussal: a Szentléleknek sajátos szerepe van az üdvösség rendjében. Isten « ránk árasztja » (Tit 3,5-6), « nekünk adja » (Rom 5,5) a Szentlelket. Mi « az élő Isten Lelkével megírt levele » vagyunk Krisztusnak (2Kor 3,3). Jaj nekünk, ha « kioltjuk » (1Tessz 5,19), « megszomorítjuk » (Ef 4,30) a Szentlelket. A Szentlélek ismeri Isten mélységeit, titkait. Mi azért értjük meg Isten kegyelmi ajándékait Krisztusban, mert az Istentől eredő Lelket kaptuk (1Kor 2,10-12). A Szentlélek tanúságot tesz lelkünkben, hogy Isten gyermekei vagyunk (Róm 8,16): általa szólítjuk az Istent Atyának (Róm 8,15). Sőt maga a szívünkbe árasztott Lélek kiáltja bennünk: « Abba, Édesatyánk » (Gal 4,6).

Pál ilyen kifejezéseket soha nem alkalmaz Krisztusra: Krisztus és a Szentlélek ugyan elválaszthatatlan, de nem azonos.

Néhány hittudós « Az Úr ugyanis Lélek » (2Kor 3,17a) kifejezés alapján azt a véleményt fejezte ki, hogy Pál teológiájában a feltámadt Krisztus és a Szentlélek teljesen azonos. Ez az értelmezés azonban nem helytálló. Még ha az idézett szövegben előforduló « Úr » szó Krisztust jelentené is, ez a kifejezés — amint ezt Cerfaux jól bizonyítja — csupán Krisztus és a Szentlélek dinamikus egységét mutatná. De ma mindinkább tért hódít az a

vélemény, amely szerint a szövegben az « Úr » szó nem Krisztust, hanem a Szentlelket jelenti. E magyarázat szerint a 2Kor 3,15-17 értelme a következő: « Amikor a zsidók Mózes könyvét olvassák, fátyol borítja szívüket. De — amint Kiv 34,34-ben írva van — 'amikor az Úrhoz fordul (Mózes), levétetik fátyla'. Az Úr szó — ebben az idézetben — a (Szent) Lelket jelenti. Ahol az Úr (vagyis Krisztus) Lelke, ott a szabadság ». Pál a Szentlelket Isten Lelkének, Krisztus Lelkének, a Fiú Lelkének hívja. Ez a Lélek az, amely — mint ahogy a Rómaiakhoz írt levél 8. fejezete részletesen kifejti — jelenléte és működése által megszabadít Mózes törvényének rabságából. Ennek az eseménynek előképét látja Pál abban a tényben, hogy Mózes levette arcáról a fátyolt, amikor az Úrral társalgott. Ahogy tehát a korintusi levél 10. fejezetében a sivatagi szikla előképét Krisztusra alkalmazva mondja Pál: « A szikla Krisztus volt » (10,4), vagyis: «Krisztust jelenti », úgy alkalmazza itt a mózesi esemény előképét a Szentlélekre: «Az Úr a Lélek », vagyis « a Lelket jelenti ».

Az Atyaisten, Krisztus és a Szentlélek kapcsolatát és egyben megkülönböztetését még világosabban mutatja az a számos szöveg, ahol Pál e h á r m a t e g y ü t t sorolja fel, és különböző szerepet tulajdonít mindegyiknek üdvösségünk megvalósításában. Pál leveleiben az ilyen szövegek száma meghaladja a huszat. Csak a legfontosabbakat idézzuük:

« Urunk *Jézus* Krisztus kegyelme,
Isten szeretete
és *a Szentlélek* közössége legyen mindnyájatokkal » (2Kor 13,13).

« Az *Isten* bölcsességét nem ismerte föl a világ.
Ezért feszítették keresztre a "dicsőség *Urát*".
De nekünk feltárta ezt a bölcsességet az Isten a "*Lélek* által" » (1Kor 2,7-10).

« A kegyelmi adományok különfélék, a *Lélek* azonban ugyanaz;
a szolgálatok is különfélék, de az *Úr* (Krisztus) ugyanaz;
sokfélék a működések, de az *Isten* ugyanaz » (1Kor 12, 4-6).

« *Isten* az, aki minket... fölken *Krisztusban.*
Pecsétjével megjelölt minket, és foglalóként szívünkbe árasztotta *a Lelket* » (2Kor 1,21-22).

«Az *Isten* elküdte *Fiát*...,
és az ő Fia *Lelkét* árasztotta szívünkbe » (Gal 4,4-6).

« Békében élünk az *Istennel,* Urunk *Jézus* Krisztus által...
A reménység nem csal meg, mert a nekünk ajándékozott *Szentlélek* által
kiáradt szívünkbe az Isten szeretete » (Róm 5,1-5).

« Krisztus *Jézus* szolgájának kell lennem a pogányok között,
és *Isten* evangéliumának szent szolgálatát kell ellátnom,
hogy a pogány népek a *Szentlélektől* megszentelt kedves áldozati ajandékká legyenek » (Róm 15,15).

« Áldott legyen az *Isten,* Urunk Jézus Krisztus Atyja,
aki *Krisztusban* minden lelki áldással megáldott minket...
Krisztusban kaptátok meg a megígért *Szentlélek* pecsétjét » (Ef 1,3-14).

« *Krisztus* révén van szabad utunk egy *Lélekben* az *Atyához* » (Ef 2,18).

« Meghajtom térdemet az *Atya* előtt...,
adja meg nektek, hogy *Lelke* által megerősödjetek benső emberré,
hogy a hittel *Krisztus* lakjék szívetekben » (Ef 3,16-17).

« *Isten*... megmentett minket a *Szentlélekben* való újjászületés és megújulás fürdőjében, akit üdvözítőnk *Jézus Krisztus* által bőven árasztott ránk » (Tit 3, 4-7).

A fentebbiek alapján Pál Szentlélek-tanát a következőképpen foglalhatjuk össze:

1) Pál *isteni működéseket* tulajdonít a Szentléleknek: ez a Lélek ismeri Isten legbensőbb titkait; igazzá és szentté tesz bennünket, és magának az Istennek irántunk való szeretetét önti szívünkbe jelenléte által.

2) Pál *személyes működéseket* tulajdonít a Szentléleknek: a Szentlélek ismeri az Isten szívét; belátása szerint osztogatja kegyelmi adományait; közbenjár értünk; tanúskodik; kiált.

3) A Szentlélek *elválaszthatatlan* Istentől és Krisztustól: Pál hol Isten Lelkének, hol Krisztus Lelkének, hol a Fiú Lelkének hívja. A Szentlélek nem gondol és nem akar mást, mint amit Isten és Krisztus gondol és akar. A Szentlélek küldetése révén válunk eggyé Krisztussal.

4) Az Atyaisten, Krisztus és a Szentlélek sajátos, felcserélhetetlen szerepet játszik üdvösségünk megvalósításában. Ebből kitűnik, hogy amint az Atyaisten nem azonosítható Krisztussal, úgy a Szentlélek *sem azonosítható* sem az Atyaistennel, sem Krisztussal. Pál azonban még nem érezte annak szükségét, hogy pontosabban meghatározza a Szentléleknek az Atyához és a Fiúhoz való viszonyát. Ő mindenek előtt azt akarta megmutatni, hogy az újszövetségi üdvösség rendje egy felbonthatatlan dinamikus egységet alkot: az Atyaisten, ki — bűneink ellenére — örök szeretettel szeret bennünket, és minden ember üdvösségét kívánja, Krisztus halálában és feltámadásában határtalan

kegyelmét mutatta meg irántunk: minden hivőnek megadja Fiának Lelkét, aki egybefűz bennünket Krisztussal és egymással, és aki által Isten gondolata, Isten szeretete és Krisztus lelkülete árad belénk. A Szentlélek az a kötelék, amely erősebb a bűn, a halál, az írott törvény hatalmánál, és amellyel az életet adó Isten fiaiként fűzött minket magához Krisztusban.

Az újszövetségi Szentírás Szentlélek-tana *JÁNOS* evangéliumában bontakozik ki teljesen.

A Szentlélek a Jézus halála és feltámadása által adott «élő vizek forrása» (7,38). Az megy be Isten országába, aki újjászületik ebből a Lélekből (3,5). Ez a Lélek ad életet (6,63). Aki Jézusban hisz, e Lélekben részesül, mely mint az örök életre szökellő vízforrás örökké kioltja szomjunkat (4,14).

Jézus az utolsó vacsorán ígéri meg újra, hogy amikor majd visszatér az Atyához, tanítványaihoz eljön a Szentlélek, hogy örökké velük maradjon. Jézus maga fogja kérni az Atyát, hogy küldje el a Szentlelket (14,16). Az Atya Jézus nevében elküldi őt (14,26). Sőt maga a feltámadott Jézus küldi majd ezt a Lelket az Atyától (15,26). Jézus a Szentlelket «egy másik *Paraklétos*»-nak nevezi (14,16.26; 15,26; 16,7). A *Paraklétos* szó «segítőt», «ügyvédet» jelent. Jézus a mi «ügyvédünk» (1Jn 2,1). De most, hogy eltávozik a világból, és visszatér Atyjához, maga helyett egy másik «ügyvédet» küld szeretett tanítványainak. Ez az «ügyvéd» a Szentlélek. Jézus tehát különbséget tesz önmaga és a Szentlélek között. De Jézus e szavaiból tévedés volna arra következtetni, hogy a feltámadott Jézus eltávozván mintegy tétlenségbe vonult volna vissza, hogy helyet adjon a helyette működő Szentléleknek. Ellenkezőleg: Jézus megígéri: «Visszajövök hozzátok» (14,18.28). Itt elsősorban Krisztusnak nem a világ végén bekövetkező eljöveteléről van szó, hanem

a feltámadt Krisztus köztünk maradásáról. Akit az emberek meggyilkolva kitaszítottak maguk közül, azt feltámadása által az Atya végtelen szeretetében ismét visszaadja nekünk. Jézusnak ez a jelenléte lényegében véve láthatatlan (20,29), de annál valóságosabb: Jézus mint a Szentlélek forrása van velünk mindenkor.

Jézusnak és a Szentléleknek ez az éltető jelenléte és működése oka annak az örömnek, amelyet senki el nem vehet Jézus tanítványaitól (16,23): « szomorúságtok örömre változik » (16,20-23). János előszeretettel használ olyan szavakat, amelyeknek kettős az értelme. A *Paraklétos* szó mint említettük, elsősorban « ügyvédet » jelent. A nagy perben, amely Isten és a világ között folyik Jézus körül, a Szentlélek a koronatanú Jézus mellett (15,26): ő győzi meg — az apostolok hite által — a világot a Krisztusban való hitetlenség bűnös voltáról (16,7-11). De ugyanakkor átcseng a *Paraklétos* szón a *parakaleô* gyökér egy másik értelme: « vigasztalni ». Az utolsó vacsorának jánosi elbeszélése Izaiás könyve második részének szellemét idézi fel: « Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet »! (Iz 40,1). E világ üldöztetései és szenvedései közepette Krisztus és a Szentlélek a két nagy Vigasztaló: örömünk, békénk, szeretetünk forrása.

A Szentlélek, mondja Jézus, « az Atyától származik » (15,26), és « az enyémből kapja, amit hirdet nektek » (16,15). Minden, ami az Atyáé, Jézusé is: ezért kapja a Szentlélek is Jézustól mindazt, amit sugall: nem magától beszél a Lélek, hanem azt mondja, amit hall (16,12-15), és a tanítványoknak eszébe juttatja mindazt, amit Jézus mondott nekik (14,26). Ez a megemlékezés azonban nemcsak a múlt egyszerű felidézése: a Szentlélek tanítása révén értik meg igazán a tanítványok, hogy mit jelentenek Jézus szavai, hogy mit jelent léte (16,12-13). A Szentlélek kétségkívül

« ott fúj, ahol akar » (4,8), de Jézus evangéliumának felfogásában ez a Szent Lehelet mindig Jézustól fúj és Jézus felé sodor minket.

Jézus az utolsó vacsorán tett ígéretét a feltámadás napján kezdi beváltani. Jézus eljön tanítványaihoz; nekik adja békéjét; eltölti őket örömmel; rájuk lehel, és e lehelet által adja nekik a Szent Leheletet: « Vegyétek a Szentlelket! » (20,19-22). Ez a legnagyobb ajándék, amit Isten a feltámadt Krisztus által ad: a saját Lelkéből adott nekünk az Isten, és ezért marad az Isten bennünk és mi őbenne (1Jn 4,13). Ennek az Atyától származó Léleknek személyes vonásai vannak. Bár a görög *pneuma* (lélek) szó semleges nemű, a rávonatkozó névmást (*ekeinos*) Jézus nem semleges nemben, hanem hímnemben használja: « *Ő* majd megtanít benneteket mindenre » (14,26); « *Ő* tanúságot tesz rólam » (15,26); « *Ő* megdicsőít engem » (16,24).

« Az Atyától jöttem és beléptem a világba, most pedig elhagyom a világot és az Atyához térek vissza » (16,28). Az Atyától az Atyához vezető Jézus útja halála és feltámadása által beteljesedett, céljához ért. Jézus célbaérése egyben a hozzánk induló Szentlélek kiindulópontja. Eljövetele által az élő Isten létének mélységei, Krisztus létének mélységei oltódnak szívünkbe, hogy higgyünk és szeressünk, ahogy Krisztus szeret, ahogy Isten szeret.

Minthogy, amint ez főképp Pál és János írásaiból kitűnik, az Atya, a Fiú és a Szentlélek mindegyik a maga módján és mégis elválaszthatatlanul valósítják meg üdvösségünket, természetes volt, hogy az ősegyház abban a szertartásban, mely a krisztusi üdvösségrendbe való belépést valósítja meg, vagyis a *KERESZTSÉGBEN*, megvallja mindháromnak szent nevét. Az ősegyház a feltámadt Krisztus parancsára ve-

zette be újra a keresztséget. De a krisztusi keresztség legrégibb formájában valószínűleg csak Jézus Krisztus neve szerepelt. « Keresztelkedjék meg mindegyiktek Jézus Krisztus nevében bűneitek bocsánatára. Így megkapjátok ajándékképpen a Szentlelket » — így bíztatja hallgatóit Péter pünkösd napján (Csel 2,38). Nemsokára azonban a keresztények szükségét érezték annak, hogy a keresztség szertartásában ne csak Jézus, hanem az Atya és a Szentlélek nevét is megvallják. Hiszen az Atyaisten az, aki a keresztség által áthelyez minket szeretett Fia országába (Kol 1,13); Krisztus az, akinek halálába temetkezünk és feltámadásában részesülünk a keresztség fürdője által (Róm 6,4; Kol 2,12); a Szentlélek az, akinek ereje által a keresztségkor újjászületünk és szentté leszünk (1Kor 6,11; Jn 3,5; Tit 3,3-7; stb.). A keresztségben az Atya, a Fiú és a Szentlélek működik és a megkeresztelt hivő az Atya fiává, Krisztus testének tagjává és a Szentlélek templomává válik.

Ennek az ősegyházi keresztelési szertartásnak találjuk nyomát Máté evangéliumának zárószavában: « Menjetek el tehát, tegyétek tanítványommá az összes népeket, keresztelj étek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére » (28,19). Lehetséges ugyan, hogy maga Krisztus ejtette ki így ezeket a szavakat, de számos mai szentírástudós úgy vélekedik, hogy e krisztusi keresztelő-parancsnak ez a hármas formája az ősegyház keresztelési gyakorlatának befolyására nyert megfogalmazást.

Valakinek « nevére » keresztelni annyit jelent, hogy a keresztelési szertartásban megvallott név viselője működésbe lép, és hogy a megkeresztelt személy a név viselőjének lesz szentelve, felajánlva; így az ő tulajdonává és pártfogoltjává válik. Ha ezt meggondoljuk, világossá válik, hogy ez a mátéi szöveg markáns fog-

lalata mindannak, amit az újszövetségi Szentírásból az Atya, a Fiú és a Szentlélek kilétéről kiolvastunk:

1) E szövegben az Atya, a Fiú és a Szentlélek meg van *különböztetve* egymástól. Ezt mutatja világosan e három szó előtt álló határozott névelő és az azokat egybekapcsoló « és » kötőszó.

2) Az Atya, a Fiú és a Szentlélek *személyes* létező. Ugyanis csak személyes létezőnek lehetünk tulajdona, pártfogoltja, és csak személyes létezőnek szentelheti, ajánlhatja fel magát az ember.

3) Az Atya, a Fiú és a Szentlélek isteni *méltósággal* bír. Az egész Szentírásból és az egész ősegyház tanításából világos, hogy az Atya Isten. De szövegünk egy rendbe sorakoztatja az Atyával a Fiút és a Szentlelket. Amint a keresztségben az Atya teremt minket új emberré, úgy teszi a Fiú is és a Szentlélek is. Amint a megkeresztelteket az Atyának szentelik magukat, úgy szentelik magukat a Fiúnak és a Szentléleknek is. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek sorrendje (első az Atya, második a Fiú, harmadik a Szentlélek) felcserélhetetlen ugyan, de e három egyenrangú.

Hogy ez a hitvallás miképpen egyeztethető össze az ősegyháznak Izraeltől örökölt alapvető hitvallásával, mely szerint « Egy az Isten », arra nézve a Szentírás csak néhány utalást ad: az Atyaisten mindennek végső forrása; a Fiú tőle születik mint az ő Igéje és Bölcsessége, az ő keblén van, és « egy » övele; a Szentlélek tőle származik, és mint Lelke őbenne létezik. Az első keresztények még nem érezték szükségét annak, hogy ezen túlmenően értelmileg feldolgozzák hitüknek ezt az alapadottságát. Nekik elsősorban az volt fontos, hogy hálás hittel vallják: maga Isten Lelke áradt belénk Krisztus által, úgy, hogy mint Istennek

az egyszülött Fiúval egybeforrt fiai, mi is vele együtt egy hangon kiálthatjuk túláradó örömmel és bizalommal: « Abba, Édesatyánk! »

II. AZ EGYHÁZ HITVALLÁSA

(1) *Az óegyház hite*

Az óegyház keresztényei, ugyanúgy, mint a zsidók, szigorúan bírálták az ókori sokistenhit balgaságát, és az egy igaz Isten, az egy, jó, bölcs, szeretetteljes, örök, mindenható Isten hivőinek vallották magukat. Az akkori görög filozófia főiránya, a sztoikus elemekkel gazdagodott platonizmus, ebben a korban, egy bizonyos egyistentanhoz jutott el: bár a görög-római pantheon lakóit továbbra is isteneknek (*dii, theoi*) nevezték, mind általánosabbá vált az a felfogás, mely szerint egy legfelső, mindent végtelenül meghaladó, minden gondolatot és kifejezést felülmúló, igazságos és jóságos, szellemi, örök és változhatatlan Isten, a « mindenség atyja », jelenti minden lét és gondolat legvégső transzcendens forrását. A keresztények habozás nélkül azonosították ezt a filozófiailag felfogott Istent a Jézus által kinyilatkoztatott Atyaistennel. Természetesen mindjárt hozzátették, hogy a filozófusok istenfogalma tökéletlen, és hogy viselkedésük ellentétben áll elméleti egyistentanukkal: ha igazán csak egy az Isten, miért tisztelik ezek a tudósok továbbra is a görög-római pantheon botrányos istenalakjait?

Az egy Isten megvallásában tehát a fiatal kereszténység és az akkori görög-római világ között egy bizonyos rokonság állott fenn. De a keresztények nem csupán az Atyaistent imádták. Teljes meggyőződéssel Istenként imádták az Úr Jézus Krisztust is. Kitűnik ez

már a korabeli nem keresztény írásokból is. Plinius, kisázsiai helytartó, a második század elején így ír barátjának, Traianus császárnak: « A keresztények Krisztushoz mint Istenhez himnuszokat szoktak énekelni ». A század közepén Kelszosz, görög filozófus, így bírálja a kereszténveket: « Amikor azt mondjuk nekik, hogy csak a mindenség Atyját kell imádni, ők ezzel nem értenek egyet. Azt állítják ugyanis, hogy felekezetük alapítóját, vagyis azt az embert, kit ők Isten fiának hívnak, szintén imádni kell ». A század végén ugyanezt ismétli a költő Lukianosz: « A keresztények egy keresztrefeszített álbölcset imádnak ». Körülbelül ugyanebből a korból származik az a falba karcolt karikatura is, amelyet a római Palatinus dombon fekvő császári palota egy termében tártak fel: a kép egy keresztre szögezett, szamárfejű férfit ábrázol; a rajz alá e szavak vannak firkálva: « Alexamenosz imádja az istent ». Minden valószínűség szerint egy Alexamenosz nevű keresztény katonát gúnyoltak ezzel a rajzzal pogány fegyvertársai.

Még világosabban tűnik ki az óegyház hite az akkori keresztények imából. Hippolütosz *Apostoli hagyomány* című könyve a harmadik század elején íródott, de jóval régebbi korból származó liturgiai anyagot dolgoz fel. E könyv 5. fejezetében így ír a szerző: «Minden áldás adásakor ezt mondjátok: 'Dicsőség neked, Atya és Fiú a Szentlélekkel együtt' ». Misénk Gloriája is az ősegyház imakincséhez tartozik; benne így száll az ima Krisztushoz: « Urunk és Istenünk, Isten Báránya, az Atyának Fia ». A 2. vagy a 3. századból származó görög esti ima e szavakkal kezdődik: « A nap alkonyulatánál, szemlélve a lenyugvó napkorongot, énekeljünk az Atyához, a Fiúhoz és a Szentlélekhez ». Amint a *Didaché* című könyvből (1.sz.) is kitűnik, a keresztség kiszolgáltatásakor mindig

szerepelt az Atya, a Fiú és a Szentlélek iránti hitvallás. A vértanúk szenvedéséről szóló legrégibb jegyzőkönyvekben is minduntalan felhangzik a hitvallás: « Krisztust imádom »; meg a kínzatás közben feltörő ima: « Krisztus, segíts! »

A püspökök, hitvédők írásaiban is ugyanezt a hitvallást találjuk. « Krisztus-Istent magasztalom » — vallja antiochiai Ignác (*Szmirnai levél* 1,1), ki Jézust « Istenünk, Jézus Krisztus »-nak hívja (*Efezusi levél* 18,2). Jusztin hosszan fejtegeti a zsidókhoz írt vitairatában, hogy Jézust, bár nem azonos az Atyával, az Isten név illeti meg: « Az Ige elsőszülötte Istennek. Ezért az Ige: Isten » (*Trüphón ellen* 56) Iréneusz, akinek teológiája az óegyház legnagyobb alkotásai közé tartozik, újra és újra hangoztatja: « Isten az Atya, és Isten a Fiú. Mert aki az Istentől születik: Isten » (*Az Apostoli Hit Bizonyítása,* 47).

Rendkívül érdekes egy néhány évtizeddel ezelőtt Egyiptomban felfedezett jegyzőkönyv, melyet egy gyorsíró egy valahol Arábiában, a harmadik század közepe táján lezajlott egyházi vitáról jegyzett fel. A vita abból keletkezett, hogy egy Hérakleidész nevű püspököt püspöktársai gyanúba fogtak, miszerint nem tesz különbséget az Atya és a Fiú között. A kérdés megoldására meghívták az akkori egyház leghíresebb hittudósát, Origenészt. A jegyzőkönyv a püspökök jelenlétében Origenész és Hérakleidész között lezajlott párbeszédet tartalmazza. Origenész okos kérdéseivel rávezeti a gyanúba fogott püspököt a helyes hit megvallására. Idézzük a párbeszéd első sorait:

« Origenész: Egy az Isten, a mindenható, teremtetlen, legfőbb Úr. Ő alkotott mindent. Egyetértesz-e?

Hérakleidész: Egyetértek. Ez az én hitem is.

O.: Jézus Krisztus, aki az Isten alakjaként létezik,

bár másvalaki, mint az, kinek alakjaként létezik, Isten volt-e megtestesülése előtt is, vagy sem?

H.: Isten volt.

O.: Isten-e az Atya?

H.: Természetesen.

O.: Másvalaki-e a Fiú, mint az Atya?

H.: Persze, hogy másvalaki. Hogyan lehetne Fiú, ha azonos lenne az Atyával?!

O.: A Fiú tehát, bár másvalaki, mint az Atya, maga is Isten?

H.: Úgy van. A Fiú maga is Isten.»

Még sokáig folytathatnánk az idézetek felsorolását, de már a fentebbi szövegekből is világossá vált, gondoljuk, hogy az óegyház püspökei, hittudósai és az egyszerű keresztények egyaránt az Atyát, a Fiút és a Szentlelket minden egyéb lényt mérhetetlenül felülmuló, imádandó méltóságnak tekintették. Hitük, boldogságuk és reményük alapja éppen az volt, hogy — amint ezt a *Diognétoszhoz írt levél* (II.-III. sz.) oly szépen mondja — « az Isten nem valami embert, nem is valami angyalt, nem is a földet kormányzó angyalfejedelmet, nem is az égitesteket kormányzó angyalfejedelmet, hanem magát a mindenség Teremtőjét küldte el hozzánk, azt, aki által az egeket teremtette és a tengert korlátaiba fogta... Az irgalmasság és a jóság gyakorlására küldte őt, mint ahogy egy király küldi királyi fiát. Az emberekhez küldte őt, mint Istent és embert. Küldte őt, hogy megmentsen, hogy meggyőzzön bennünket. Nem azért küldte, hogy erőszakot kövessen el rajtunk, mert az Istenben erőszakosság nincsen» (7,2).

Az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek ezt az egyedülálló méltóságát fejezték ki az ókeresztények a Háromság (görögül: *Trias,* latinul: *Trinitas*) szóval. Legelőször Antiochiai Theophilosz írásaiban

jelenik meg ez az elnevezés (181 körül); Tertullianus, Alexandriai Kelemen, Hippolütosz, Dénes pápa is gyakran használják. Origenész sokszor tesz említést a « boldog Háromság », az « ősi Háromság », az « imádandó Háromság » nevéről. A 2.-3. században tehát ez a kifejezés, amely az Atyát, a Fiút és a Szentlelket egybefoglalta, már általánosan használatban volt a keresztények között.

De az óegyház nem elégedhetett meg csupán egy elnevezés bevezetésével. Meg kellett felelnie a kérdésre: mit jelent ez a hitvallás: az Atyaisten az egy igaz Isten, és mégis: Isten a Fiú is, és imádandó a Szentlélek is. Az ember gondolkodó, kérdező, kutató, megértést kereső lény. Igaz, hogy amikor az Isten titkáról szóló kinyilatkoztatással találja magát szemben, el kell ismernie értelmének korlátait. De minthogy az emberi értelem is Isten műve, a hittitkok és az értelem nincsenek kapcsolat nélkül, és nem lehetnek ellentmondásban egymással. Igy tehát jogos az, hogy az ember, alázatosan bár és józanul, de teljes erejével vesse bele magát az isteni kinyilatkoztatás értelmének kutatásába.

Ez az ókorban már csak azért is szükséges volt, mert a keresztényeknek a vallásilag és filozófiailag művelt társadalmi rétegek számára is érthetővé kellett tenniök hitvallásukat. Kelszosz fent idézett szavai jól mutatják, hogy milyen nehézségeket okozott az akkori intelligenciának a keresztények Krisztus-imádata. A keresztényeknek tehát meg kellett mutatniok, hogy hitvallásuk nem hagyja el az ószövetségi Szentírás és maga Jézus által is annyira hangoztatott egyistenhit talaját, és nem jelent lecsúszást a görög-római köznép többistenhitébe. De ugyanakkor számot kellett adniok a keresztényeknek arról a meggyőződésükről is, hogy az a valaki, aki köztük járt, értük meghalt és feltá-

madott, és Istennel egyesítette a világot, nem csupán ember, nem is valamilyen félisten, hanem a mindent meghaladó Istenség birtoklója, és hogy a Szentlélek, kit általa kaptak, nemcsak az Istenből kiáradó teremtett energia, hanem őket az Isten természetében részesítő isteni lény.

Ezt megmutatni kétségkívül nem volt könnyű feladat, de annál sürgősebb volt megoldása, mert hamarosan felbukkantak olyan nézetek az Atyáról, a Fiúról és a Szentlélekről, amelyek nem egyeztek meg az Egyház hitével. A keresztény hithirdetést mind a zsidók, mind a görög-római birodalom népei természetesen saját gondolatvilágúk szerint fogták fel. Ebből aztán számos, a Szentírás tanításával összeférhetetlen elmélet született. Voltak, főképp a zsidó származású keresztények között, egyesek, akik úgy vélekedtek, hogy Jézus csupán ember, kit az Isten fiává fogadott (az ebioniták és az adopcionisták). Voltak, kik a Fiút és a Szentlelket egyszerűen azonosították az Atyaistennel, mint annak megjelenési formáit (ezt a tévtant egyik alapítója után szabellianizmusnak szokták nevezni; az újkori teológiában gyakran modalizmusnak hívják, minthogy e tan szerint az « Atya », « Fiú » és « Szentlélek » szavak csak az egyetlen isteni személy különböző működési módját fejezik ki). A gnoszticizmus különböző formáiban az Atyaisten a minden létet és gondolatot felülmúló örök Titok mélységeként jelenik meg, kiből alsóbbrendű lények serege árad ki; e lények sora képezi az átmenetet a mindent felülmúló Isten és a gonosz anyagi világ között; e számtalan lény egyikét tartották a gnosztikusok Krisztusnak, egy másikát a Szentléleknek. Az ilyen téves nézetek a kereszténység alapvető meggyőződését forgatják fel. Az óegyháznak tehát elkerülhetetlen kötelessége volt, hogy az Atyáról, a Fiúról és a Szentlélekről szóló

hitet világos, félreérthetetlen szavakkal foglalja össze, és a téves magyarázatokat elhárítsa.

Ez a feladat hatalmas gondolati erőfeszítést követelt. A rendelkezésre álló görög, latin szavak helyes értelme sokszor nem volt szabatosan meghatározva, a fogalmak elmosódottak voltak. Ámde a fogalmak világos meghatározásához, egy közös, érthető szóhasználat kidolgozásához sok idő és sok munka szükséges. Nem csoda tehát, hogy az Egyház hittudósai is csak hosszas erőfeszítés, a kezdeti elégtelen magyarázatok fokozatos kiküszöbölése és nem egyszer heves viták árán jutottak el végre egy kielégítő magyarázathoz. A Szentlélek megvilágosító kegyelmének segítségével az elégtelen kifejezések lépésről lépésre helyet adtak a megfelelőbb és mélyebb magyarázatoknak. A Szentlélek működése az Egyházban azonban nem teszi feleslegessé az emberi ész erőfeszítéseit, és nem hárítja el csodák által az emberi értelem korlátait. De az Egyház lelkeként mindvégig velünk maradó Szentlélek titkos vonzása a szívek mélyén biztosítja azt, hogy a keresztény közösség végül is elhárítja magától az elégtelen és téves magyarázatokat, és felismeri hitét annak helyes kifejezéseiben. Persze ezek a kifejezések nem teszik számunkra közvetlenül hozzáférhetővé az Isten létének felfoghatatlan titkait: csupán az irányt mutatják, az utat jelzik, amelynek végtelenbe vesző végpontján az Isten misztériuma ragyog.

(2) *A Logosz-tan*

Az első három század hittudósainak kutatásában a Szentlélek még háttérben marad. Az érdeklődés középpontjában az Atya és a Fiú viszonya áll. Az óegyház

hittudósai számára főképpen négy szentírási kifejezés nyújtott nagy segítséget a viszony szabatosabb megfogalmazásához:

Krisztus az Atya « egyszülöttje » (*monogenés*) (Jn 1, 14.18; 3,16; 1Jn 4,9);

Krisztus az Atya « igéje » (*logos*) (Jn 1,1.14);

Krisztus az Atya « képmása » (*eikôn*) (Kol 1,15);

Krisztus az Atya « bölcsessége » (*sophia*) (1Kor 1,24).

Az « egyszülött » szó világosan mutatja, hogy 1) a Fiú másvalaki, mint az Atya; 2) hogy a Fiú az Atyától származik; 3) hogy a Fiúnak ez az Atyától való származása különbözik minden más lény származási módjától (*egy*szülött). De vajon miben áll a Fiú származási módjának e sajátossága?

Tertullianus hasonlatokkal igyekszik megfelelni e kérdésre: « A gyökérből származó fatörzset, a forrásból származó folyót, a napból származó sugarat ne habozzál 'Fiú'-nak nevezni. Mert minden eredet 'szülő', és az eredetből fakadó minden lény 'született'. Mennyivel inkább illik tehát Isten Igéjére a 'fiú' név. A fatörzs nincs elválasztva a gyökértől, a folyó nincs elválasztva a forrástól, a sugár nincs elválasztva a naptól. Ugyanígy az Ige sincs elválasztva Istentől » (*Adv. Praxeam* 8). Tertullianus próbálja az isteni egységet és a háromságot is érthetővé tenni: « Az Isten lényege (*substantia*) egy, mely három formában létezik » (*Adv. Praxeam* 2). Tertullianus azonban nem jut kielégítő megoldásra, mert a sztoikus bölcselet fogalmaival dolgozik, amelyek szerint az Isten anyagi lény. Ezért jut arra a gondolatra, hogy az Atya lényét képező isteni anyagnak egy része alkotja a Fiút. Az ilyen magyarázat természetesen sem az Atya, sem a Fiú isteni létét nem fejezi ki helyesen.

Több sikerrel kecsegtetett a platói bölcselet fogalmainak alkalmazása és átértelmezése. A platonisták szerint Isten nem anyag, hanem egy, változatlan, oszthatatlan, örök szellemi Lény. Ez az Isten maga a Jóság, irigységet nem ismer; mert jó, adakozik, és így minden jóság forrásává lesz. Az óegyház hittudósai habozás nélkül alkalmazták ezeket a vonásokat a Szentírás Atyaistenére. Hogy azonban ennek az Atyaistennek és a Fiúnak viszonyát kifejezzék, a görög bölcseletben szereplő még egy fontos fogalmat használtak fel: a *Logos* fogalmát. A *Logos* szónak többféle értelme volt: 1) *Logos* jelenti az emberi értelmet, gondolatot; 2) *Logos* jelenti az értelemből fakadó értelmes szót; 3) *Logos* jelenti a világmindenség rendjét megalapozó ősértelmet; 4) végül, Philónnál és több más bölcselőnél, *Logos* jelenti a világ teremtését elhatározó, Istenből származó első szellemi lényt, amely magában foglalja az összes változatlan fogalmakat, és amely így a világ teremtésének mintája.

Ezeknek a fogalmaknak segítségével így fogalmazták meg a II. és III. század hittudósai az Atya és a Fiú viszonyát: Az Atyaisten egy, oszthatatlan, változatlan, örök szellemi Lény, maga a Jóság és minden jóság forrása. Ebből az Atyaistenből születik — minden osztódás, törés és szakadás nélkül — az isteni Logosz (úgy, ahogyan az emberi észből is osztódás, törés és szakadás nélkül születik a gondolat). Ez a Logosz, mint az Isten Bölcsessége, tökéletes képmása az Atyának, és egyben tökéletes szellemi mintája a teremtett világnak.

Ez a magyarázat sok előnnyel járt. Bizonyos fokig érthetővé vált a magyarázat által, hogy 1) miképpen alkalmazható a « születés » fogalma az egy és oszthatatlan Istenre; 2) miért teremt az Atya mindent az Ige által (Jn 1,3); 3) miért világosít meg az Ige

mint Ősbölcsesség és a világrend értelmes alapja minden embert (Jn 1,9); 4) miért példaképe az Ige minden bölcsességnek és jóságnak; 5) miért nyilatkoztatja ki az Ige az Atyát (Jn 1,18). Amikor az óegyház hittudósai és hithirdetői Jézust mint az emberré lett Logoszt hirdették, aki nekünk az Atyaistent feltárja, és aki utunkká lesz, mely az Atyaistenhez vezet, oly nyelvet beszéltek, mely érthető és meggyőző volt az ókori görög-római társadalom számára.

De ennek a Logosz-tannak megvoltak a veszélyei is. Minthogy ezek a hittudósok az isteni Igét szorosan egybekapcsolták a teremtés művével, és minthogy másfelől a teremtést, a Szentírást követve, nem örök, hanem időben kezdődő műnek fogták fel, megvolt a veszély arra, hogy a Logosz-Fiút az Atyaistentől lényegében különböző, alárendelt isteni lényként fogják fel. Hippolütosznál és másoknál például ilyen magyarázatot találunk: a Logosz mint isteni értelem, örök, de mint ilyen még nincs különbség közte és az Atyaisten között; a Logoszt mint isteni szót, az idő kezdetén ejti ki az Atya, amikor a teremtés művébe fog; ekkor születik a Logosz mint Isten egyszülötte; ez a Logosz közvetítő Isten és a világ között: az Atyaisten teljesen láthatatlan, felfoghatatlan, egyszerű ősegység, — ezzel szemben a Logoszban formát ölt az isteni attribútumok többsége, és ezért láthatóvá tudja tenni magát a teremtés, az ószövetségi kinyilakoztatások és jelenések, végül pedig a Jézusban való megtestesülés által. Az Atyaisten és a Fiú-Logosz közötti viszonyt ilyenféleképpen felfogó elméletet szubordinacianizmusnak szokták nevezni. Ez a szubordinacionista felfogás azonban nem tesz eleget annak a Krisztusképnek, melyet a Szentírásban találunk, és amelyet a keresztény nép hitélete, liturgiája, imája feltételez. Ez az ellentmondás nem engedte, hogy a teológia megál-

lapodjon szubordinacionista magyarázatoknál, hanem feltartóztathatlanul lendítette tovább a teológiai gondolat fejlődését.

Iréneusz nagyszerű teológiájában (2.sz. vége) már sokkal érettebb felfogással találkozunk. Bár ő is a Fiú-Logosznak tulajdonítja minden emberi értelem megvilágosítását és Isten valamennyi kinyilatkoztatását mind az ó-, mind az újszövetségben, ismételten hangoztatja, hogy a Logosz eredeti lénye örök és láthatatlan. « Az Ige, mely kezdetben Istennél volt, mely által minden teremtetett, és mely minden időben segítette az emberi nemet, ez az Ige az utolsó időkben egy teremtménnyel egyesült, és halandó emberré lett. Emberré levése által az emberi nemzedékek hosszú sorát helyreállította és egybefogta, és ez egybefogás (*recapitulatio*) által üdvösséget adott nekünk » (*Adv haer.* III.18,1). « Az Isten Igéje azért lett emberré, és az Isten Fia azért lett ember fiává, hogy az ember, befogadva az Igét, Isten Fiává legyen. Hogyan részesülhetnénk ugyanis a változhatatlanságban és halhatatlanságban, ha a Változhatatlan és Halhatatlan azzá nem lett volna, ami mi vagyunk » (III.19,1).

Origenész teológiája is ugyanezeknek a kérdéseknek a megoldásán dolgozik, és bár tökéletes megoldásra még nem jut el, lényegesen előbbre viszi a kutatást. Origenész számára az Atyaisten leglényegesebb tulajdonsága az, hogy « jó » (*agathos*). Atyának lenni, vagyis jósága, léte teljességét adva egy « fiút » szülni: « szép és jó » dolog. Ezért az Isten örökkön örökké Atya: az örökkévalóság « mai napján » örökké szüli Fiát. Ez a Fiú az egyetlen, aki képes befogadni az Atya egész jóságát és létét: ő az atyai jóság változatlan és tökéletes képmása. Az Atyától úgy születik ez az isteni Bölcsesség-Ige, mint ahogyan a jó akarása születik egy jó ember szívéből: nem szakad el tőle.

Mint az örökké jót tevő jó Isten jóságának képmása, a Fiú az Atyával szembenálló, tőle megkülönböztetendő valóságos Létező, de minthogy az Atyának semmiben sem eltérő tökéletes mása: « egy az Atyával ». Ez a Bölcsesség-Ige-Fiú egyesült egy lélekből-testből álló emberrel, kit úgy hat át, mint tűz a vasat, és aki által kinyilvánítja nekünk az Istent, és úttá, lépcsővé válik, amelyen az Atyához juthatunk. Origenész művében már előfordulnak a későbbi igazhitű Szentháromságtan és Krisztus-tan legfontosabb szavai: az Atya és a Fiú « egylényegü » (*homoousios*); Mária az « Isten anyja » (*Theotokos*). Azonban azt is be kell ismernünk, hogy Origenész teológiája még sok megoldatlan kérdést hagyott hátra. A jánosi Jézus szavai: « Az Atya nagyobb nálam » (14,28), döntő szerepet játszanak Origenész felfogásában. Origenész, a későbbi egyházatyáktól eltérően, nem Krisztus emberi természetére, hanem az örök Logosz isteni természetére vonatkoztatja a szavakat. Ez még nem volna baj, ha a szavakat oly értelemben fogjuk fel, hogy az Atya csak annyiban « nagyobb » Fiánál, hogy ő, és egyedül ő az Istenség forrása, akitől a Fiú is származik, és akihez a Fiún keresztül visszatér a mindenség mint végső nyugvópontjához (ilyen értelemben Hilarius és több más, kétségtelenül ortodox hittudós is a Logoszra vonatkoztatja Jézusnak e szavait). Origenész is e szavak magyarázatánál elsősorban az Atya forrás-jellegét hangsúlyozza; de találunk nála olyan kifejezéseket is, amelyek az Atyával szemben a Fiú tudását és tevékenységét korlátozni látszanak: a szubordinacionizmus árnyéka még nem tűnt el teljesen. Hogy a teológia végérvényesen túljusson ezen az akadályon, egy válságra volt szükség: ez a válság ki is tört a harmadik század elején Areiosz felléptével.

(3) *A szentháromsági hitvallás megfogalmazása*

A tehetséges és nagyravágyó alexandriai pap, Areiosz, egy csapással meg akarta oldani az Atyaisten és Krisztus viszonyának kérdését. « Megoldása » rendkívül egyszerű: csak egy, örök, igaz Isten létezik: az Atya; az, akit a Szentírás « Egyszülöttnek », « Logosznak » nevez, Isten legelső és legkiválóbb teremtménye; ez a teremtménye nem örök: « volt olyan 'valamikor', amikor még nem létezett »; Isten a semmiből teremtette, úgy, mint a többi teremtményt. Ennek a teremtett Logosznak lényege (*ousia*) végtelenül különbözik Istenétől: az Isten változatlan, a Logosz változékony. Ez a Logosz öltött testet Jézusban; Jézusnak azonban nincs emberi lelke: e lélek szerepét ugyanis a Logosz tölti be nála; a Logosz örvend és szomorkodik Jézusban, a Logosz élteti és irányítja testét.

Amikor Areiosz hirdetni kezdte ezt a felfogást, nagy felháborodás tört ki az Egyházban. Püspökök és hívek egyaránt érezték, hogy ez a Krisztus-kép ellentmond hitünknek. Mélyen meg voltak győződve arról, hogy amikor nap mint nap Krisztushoz imádkoznak, imájuk nem egy főangyalféle teremtményhez fordul; amikor Krisztus nevében megkeresztelkednek, nem egy teremtménynek szentelik életüket; amikor a Szentlelket kapják, nem egy teremtett szellem szállja meg őket (Areiosz követői nemcsak a Fiút, hanem a Szentlelket is teremtménynek vallották), hanem magának az Istennek természetében részesülnek.

Az akkori alexandriai püspök, Alexandrosz, mindjárt összehívott városában egy zsinatot, amely elítélte Areiosz tanát. Alexandrosz püspök egy levele jól megmutatja az Egyház spontán reakcióját az areioszi tanokra:

« Mi hiszünk az Isten egyszülött Fiában, Jézus

Krisztusban, a mi Urunkban. Ő nem a semmiből született, hanem az Atyától, mégpedig megmagyarázhatatlan, titokzatos módon, nem úgy, ahogyan a testi lények születnek. Ez a Fiú, éppen úgy, mint az Atya, nincs alávetve a változékonyságnak; ez a Fiú tökéletes, nem hiányzik neki semmi a tökéleteséghez. Ez a Fiú az Atyaisten mása, és csak annyiban áll alatta az Atyának, hogy róla nem mondhatjuk azt, hogy « nemszületett ». A Fiú tehát pontos képmása az Atyának, és semmiben sem tér el tőle » (*A Tesszalonikaiakhoz írt levél* 12).

Az alexandriai püspök határozott állásfoglalása azonban nem vetett véget a vitának. Areiosz minden úton-módon tovább terjesztette felfogását. Ez végül is oly nagy zavart okozott a római birodalom keleti részén élő hívek között, hogy a kereszténység új pártfogója, Konstantin császár szükségesnek látta, hogy a kérdés megtárgyalására és tisztázására az Egyház valamennyi püspökét egybehívja. Így nyílt meg az első egyetemes zsinat, 325-ben, a Konstantinápoly közelében fekvő Nicea városában. A zsinat beható vita után úgy döntött, hogy Areiosz tana teljesen elvetendő. Ezért a zsinat megfogalmazott egy hitvallást, amely az Egyháznak Krisztus személyére vonatkozó hitét félreérthetetlen szavakkal fejezi ki.

A niceai hitvallás egy keleten már régebben használatban lévő keresztségi hitvalláson alapszik, amelyhez a zsinat a Fiú, Jézus Krisztus említésénél, az areioszi eretnekség miatt szükségessé vált magyarázatot iktatott be. Ez a hitvallás így hangzik (*DB* 54):

> « Hiszünk az egy Istenben, mindenható Atyában, minden láthatónak és láthatatlanak teremtőjében; (hiszünk) az egy Úrban, Jézus Krisztusban, Isten Fiában;

ő, mint egyszülött, az Atyából, vagyis az Atya lényegéből (*ousia*) született: Isten született az Istenből, Világosság a Világosságból, igaz Isten az igaz Istenből; született és nem teremtmény;
ő az Atyával egylényegű (*homoousios*), és minden általa lett, ami az égben és a földön van;
ő értünk emberekért és a mi üdvösségünkért leszállott és megtestesült, emberré lett, szenvedett és harmadnap feltámadott, és felment a mennybe, és újra eljön ítélni élőket és holtakat;
(hiszünk) a Szentlélekben.

Azokat, akik azt mondják, hogy "volt egy 'valamikor', amikor (a Fiú) nem létezett", meg 'mielőtt megszületett volna, nem létezett', meg hogy 'a semmiből teremtett', vagy hogy 'teremtmény', vagy vagy 'változékony', — azokat a katolikus Egyház kiközösíti. »

Ez a hitvallás rendkívül fontos szerepet tölt be a keresztény Egyház történetében. De nem szabad figyelmen kívül hagynunk korlátait sem. E hitvallás célja az areioszi tan elvetése volt, és nem egy teljes Szentháromságtan megfogalmazása. Ennek megfogalmazására a Niceában összegyűlt püspökök nem is lettek volna képesek. A hitvallás legfontosabb szavánál, az « egylényegű » (*homoousios*) kifejezésnél is szem előtt kell tartanunk a szó értelmének korlátait. A *homoousios* szó összetett melléknév: a *homos* jelentése: « ugyanolyan, azonos » ; az *ousia* jelentése: « lényeg, létezőség »; az *ousios* jelentése: « lényegű ». Areiosz azt tanította, hogy a Fiú lényege eltér az Atyaistenétől, mert az Atya örök, változatlan Teremtő, a Fiú pedig nem örök, változékony teremtmény. Ezt a felfogást veti el a zsinat a *homoousios* szóval: a Fiú lényege nem tér el az Atyaisten lényegétől. Az akkori szóhasználat szerint az emberek egyenlőségének kifejezésére is szokásban volt a *homoousios* jelző hászná-

lata: minden ember ugyanannak az emberi természetnek birtokosa, ezért « egylényegűek ». Ebből láthatjuk, hogy a *homoousios* szó egymagában még nem fejezi ki azt, hogy az Atya istensége és a Fiú istensége ugyanaz az egy, szétválaszthatatlan, oszthatatlan isteni lét. Másfélől ez a szó nem fejezi ki azt sem, hogy miben különbözik « egylényegűségük » ellenére az Atya és a Fiú. Ezeknek a kérdéseknek a megoldása a niceai zsinat utánra maradt. A zsinat csak egyet tett — de ez az egy végtelenül fontos —: az Egyház teljes tekintélyével kijelentette, hogy a Fiú, ki értünk emberré lett, szenvedett és feltámadt, nem « félisten », nem valami arkangyalféle teremtmény, nem is az Isten és a világ közé ékelt, az Isten alatt és a többi teremtmény fölött álló lépcsőfok, hanem teljes és igaz értelemben Isten, örök, teremtetlen, mindenható Isten, éppen úgy, mint az Atya. A keresztények üdvössége nincs a teremtett világ korlátai közé zárva; Krisztus és a Szentlélek által közvetlenül Isten létével jutunk kapcsolatba; Krisztusban és a Szentlélekben, minden, megkülönböztetés ellenére, eggyé lesz Isten és a világ. Az Atya és a Fiú elválaszthatatlan és egyenlő; mint ahogy a niceai zsinat nagy szószólója, Atanáz mondta: « Mindazt, amit az Atyáról vallunk, ugyanúgy valljuk a Fiúról is; — kivéve csak azt az egyet, hogy csupán az Atyát illeti az 'Atya' név » (*Oratio contra Arianos* 3,4).

Azonban azok a k é r d é s e k, amelyeket a niceai zsinat nyitva hagyott, nem maradhattak megválaszolatlanul. Tisztázásukra több mint negyven évig tartó heves vitákra volt szükség. Magán a niceai zsinaton a több mint 300 résztvevő közül csupán két püspök emelt kifogást az ott kihirdetett hitvallás ellen; de a zsinat után, főképpen a *homoousios* szó körül, hamarosan új vita támadt. A vita okai éppen a szó értelmé-

nek fentebb említett korlátai voltak. A szó magában véve csak azt jelenti, hogy a Fiúisten lényege nem tér el az Atyaistenétől; de úgy is fel lehet fogni, hogy az Atya és a Fiú lényege egy és ugyanaz az oszthatatlan isteni lét. Ez az utóbbi felfogás, mint látni fogjuk, teljesen helyes, feltéve, hogy ugyanakkor világosan hozzátesszük, hogy az Atya és a Fiú megkülönböztetendő mint valóban létező két személy. Ha ezt a megkülönböztetést elhanyagoljuk, a *homoousios* szó leple alatt újra a régi szabelliánus eretnekség jelentkezik. Hogy ez a veszély nem volt illuzórikus, az kitűnt az ankürai püspök, Markellosz esetéből. Markellosz nagy védnöke volt a niceai hitvallásnak, de ugyanakkor egy olyan Krisztus-tant kezdett terjeszteni, amely nagyon is emlékeztetett a szabelliánus felfogásra: szerinte a Fiú csak az üdvtörténet lefolyása alatt különbözik az Atyától; előtte és utána olyannyira « egylényegű » az Atyával, hogy már nincs köztük semmi különbség: a világ végén a Fiú beleolvad az Atya ősegységébe. Ez a felfogás nagy ellentmondást váltott ki a püspökök és híveik között, és emiatt sok jóakaratú püspök előtt is kezdett gyanússá válni a *homoousios* szó. Areiosz követői sem hallgattak el a zsinat után, sőt sikerült megszerezniök Konstantin császár utódjainak pártfogását. Voltak azonkívül olyanok is, akik még a II. és III. század szubordinacionista elméletet követték.

Így tehát négy irányzat csapott össze: 1) a niceai zsinat pártfogói, akik változatlanul hangoztatták a *homoousios* kifejezés helyességét és szükségességét; 2) számos püspök, kik egyetértettek ugyan a niceai zsinat irányzatával, de féltek a *homoousios* szó szabelliánus értelmezésétől, és ezért oly kifejezéseket ajánlottak, amelyek jobban mutatják az Atya és a Fiú személyének különbözőségét; ilyen kifejezés volna szerintük *a homoiousios* (hasonló lényegű) jelző, vagy

a « lényegére nézve ugyanolyan » körülírás; 3) azok a püspökök, akik kerülni kívántak pontos megfogalmazásokat, hogy helyet engedjenek különböző felfogásoknak; szerintük elég annyit mondani, hogy « a Fiú hasonló az Atyához »; 4) végül az ariánusok, akik váltig azt tartották, hogy a Fiú nem hasonló az Atyához, mert az Atya teremtő, a Fiú pedig teremtmény.

Negyven éven át egyik püspöki zsinat a másikat követte (az Egyház ezek egyikét sem ismeri el egyetemes zsinatnak), de az azokon előterjesztett és megszavazott új fogalmazások sem tudtak mindenkit kielégíteni. Newman egy híres tanulmányában jól kimutatta, hogy ezekben az években a sokszor homályos és kétértelmű zsinati nyilatkozatoknál jobban és hűségesebben őrizte meg az egyszerű hívek hite a Krisztus istenségéről való keresztény alapmeggyőződést. Ez a keresztény nép a legenergikusabban tiltakozott minden olyan tanítás ellen, mely ezt a hitet kétségbe látszott vonni. Ebben a küzdelemben Atanáz, Alexandrosz utóda az alexandriai püspöki székben megfélemlíthetetlenül védelmezte a niceai hitvallást, de teológiájával neki sem sikerült eloszlatnia a többi párt kételyeit. Szükség volt egy újabb lépésre, oly megfogalmazást kellett kitalálni, mely világossá teszi, hogy mennyiben *egy* az Atya és a Fiú, és hogy mennyiben *különböző*.

Ezt a lépést a három kappadokiai egyházatya tette meg: Vazul, Nazianzi Gergely és Niszszai Gergely lángesze és hatalmas erőfeszítése által megszületett a Szentháromság-tan egy újabb megfogalmazása, amelynek lényegét e szavak fejezik ki: *mia ousia, treis hypostaseis,* « egy a lényeg; három a létező. »

Az *ousia* és a *hypostasis* szavakat a niceai zsinat még egyértelmű szóként használja. A kappadokiai atyák azonban világosan megkülönböztetik e két szó je-

lentését. Az *ousia* (lényeg) szó egy létező létteljességét, létfokát jelenti. Az isteni *ousia* tehát maga az egy, végtelen, oszthatatlan, változhatatlan Istenség. *A hypostasis* (létező) szó a minden más létezőtől megkülönböztetett egyéni létezőt jelenti. Istennek lényege teljesen « egy »; de magában az Istenben meg kell különböztetni az ezt az egy lényeget bíró három örök Létezőt. Az egy lényeg megvallása kifejezi az Atya, a Fiú és a Szentlélek egyenlőségét, teljes « hasonlóságát » és az Isten egységét. A három Létező megvallása elhárítja a szabellianizmus veszélyét, és világosan kifejezi, hogy az Atya nem azonos a Fiúval, és egyikük sem azonos a Szentlélekkel. A « Létező » (*hypostasis*) szó mellett ezek az egyházatyák azzal azonos értelemben a « Személy » (*persona, prosôpon*) szót is használták. Minthogy azonban ez a szó nemcsak egyéni létezőt, hanem « álarcot », « szerepet » is jelent, a görög szentatyák általában inkább a személy valóságát jobban kifejező *hypostasis* szót kedvelték. A latin egyházban viszont, minthogy a *hypostasis* szónak nincs megfelelő latin fordítása, a kappadokiai atyák által kidolgozott reális értelemben vett *persona* (személy) szó használata vált általánossá.

Természetesen a kappadokiai atyák nem elégedtek meg csupán egy új formula bevezetésével; igyekeztek megfelelni arra a kérdésre is, hogy miben különbözik ez a három isteni Létező, akiknek lényege teljesen egy. A három Létező « létmódja » (*tropos tês hyparxeôs*) különbözik, felelik: vagyis az Atya létmódja az, hogy lényegét nem kapja mástól, hanem önmagától bírja; a Fiú létmódja az, hogy mint egyszülött egész isteni lényegét örök, változatlan « születés » által az Atyától kapja: a Szentlélek létmódja az, hogy egész isteni lényege az Atyától származik a Fiú által. Az « Atya » név nem a Fiútól és a Szentlélektől különböző lényeget

jelent, hanem egy « viszonyt », « viszonyultságot » (*relatio, schesis*). Nazianzi Gergely így foglalja ösz-sze ezt a magyarázatot: « Az Atya, a Fiú és a Szent-lélek számára közös az, hogy teremtetlenek, és istenségük közös. A Fiú és a Szentlélek számára közös az, hogy mindkettő az Atyától származik. Az Atya sa-játossága az, hogy senkitől sem születik; a Fiú saját-ossága az, hogy született; a Szentlélek sajátossága az, hogy származik » (*Oratio* 25,16).

A kappadokiai atyák ezzel a magyarázattal ter-mészetesen nem megfejteni akarják a Szentháromság kimeríthetetlen titkát, hanem csak egy olyan dogmati-kai kifejezést akarnak adni, amely az Atyaistenről, a Fiúról, a Szenlélekről és az Isten egységéről szóló kinyilatkoztatás minden elemét megőrzi, és nem fog-lal magában ellentmondást. Ezt a céljukat el is érték. Az így magyarázott *homoousios*-tan elnyerte a püs-pökök túlnyomó többségének tetszését; a szélsőséges ariánusok kis csoportja elszigetelődött. 362-ben az Atanáz elnöklete alat megtartott alexandriai zsinaton sikerült az utolsó félreértéseket is kiküszöbölni. A zsinaton az új kappadokiai formulát tá-mogató csoport és a niceai zsinat szóhasználata sze-rint *ousia* és *hypostasis* között különbséget még nem tévő csoport kölcsönösen meggyőződött egymás helyes-hitűségéről. Atanáz először az új formulát támogató csoportot kérdezte meg, hogy miért beszélnek « három *hypostasis* »-ról. Ők erre így feleltek: « Mert hiszünk a Szentháromságban, mégpedig nemcsak névbeli, ha-nem valóságosan létező Szentháromságban. Hisszük, hogy a Fiú valóban fennáll és létezik; hisszük, hogy a Szentlélek valóban fennáll és létezik. Valljuk a Há-romságot, de az Istenség egy és a forrás egy. Hisszük, hogy a Fiú egylényegű (*homoousios*) az Atyával; hisz-szük, hogy a Szentlélek nem teremtmény, nem kívül-

álló, hanem a Fiú és az Atya lényegéhez tartozik, és attól elválaszthatatlan». Utána Atanáz azokhoz fordult, akik eddig nem használták az új formulát és megkérdezte tőlük, hogy a *homoousios* szót vajon szabelliánus értelemben fogják-e fel. Ők ezt élénken tagadták, és magyarázták, hogy az *ousia* és a *hypostasis* szavakat eddig azonos értelmű szóként használták. Hiszik, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek nem azonos egymással, de azért beszéltek az Isten egy *hypostasis*-áról, mert a Fiú az Atya lényegéből származik, és az isteni természet egy (*Tomus ad Antiochenos* 5-6). Így végre lezárult a nagy vita.

Az areioszi hitet átvevő germán törzsek jóvoltából az arianizmus még egy ideig ugyan fennmaradt, de nemsokára eltűnt a történelem porondjáról. A kappadokiai atyák teológiája által elmélyített niceai hitvallás az egyetemes egyház szilárd birtoka lett, amelyet a XIX. század protestáns liberális teológusainak megjelenéséig a kereszténység egyetlen ága sem vont többé kétségbe.

(4) *A Szentlélek-tan problémája*

Az egyházatyák korából még egy nagy nevet kell megemlítenünk: Ágostonét. Ágoston hatalmas «Szentháromság-tan»-a (*De Trinitate libri* 15) kétségkívül teológiai mestermű. Ágoston itt természetesen az akkori egyháznak már közkincsévé vált niceai hitvallást követi, de Szentháromság-tana mégis nagyon eredeti. Ágoston alig tudott görögül, és így nem volt módja tanulmányozni a Szentháromságról szóló terjedelmes görög irodalmat. Ez előny is volt meg hátrány is. Előny, mert Ágoston új, eddig még járatlan utakat törhetett; hátrány, mert Ágoston teológiája így nem

tudott elkerülni egy bizonyos egyoldalúságot, mely később sajnálatos összeütközésekhez vezetett az ő teológiáját követő latin egyház és a görög egyház között.

A görög atyák Szentháromság-tana az Atyaisten személyét szokta kiindulópontjának venni. Amikor Istenről, az egy Istenről beszélnek, az Atya személyére gondolnak. Az Atya az, aki « senkitől sem született » (*agennêtos*); ő az « első », a « jó », aki, mint ilyen, az « Istenség forrása » (*pêgê tês theotêtos*). Az Atya az isteni élet örök « mai napján » teljes Istenségét átadva szüli örök Fiát; különbségük nem a lényegben vagy a tulajdonságok különbözőségében áll, hanem csupán a származási viszonyban: a Fiú isteni létét az Atyától nyeri. Ez az egy isteni lét árad aztán tovább a Fiún keresztül a Szentlélekig, aki ugyanabból az egy atyai forrásból kapja tökéletes istenségét.

Ágoston Szentháromság-tanának k i i n d u l ó p o n t j a ezzel szemben nem az Atya konkrét személye, hanem az egy, oszthatatlan isteni lényeg. Minthogy ez a lényeg egy, mindaz, amit Isten lényegéről önmagában (*absolute*) állítunk, egyesszámban állítandó: egy az Isten, egy az isteni jóság, örökkévalóság, mindenhatóság, végtelenség stb. De az isteni kinyilatkoztatás alapján olyan állításokat is kell tennünk az Isten életéről, amelyek viszonyt jelentenek (*relative*), vagyis a « másikhoz való viszonyulást » (*ad alterum*). Így az Atya név a Fiúhoz való viszonyt jelenti; a Fiú név az Atyához való viszonyt. A Szentlelket a Szentírás « adománynak » nevezi; Ágoston szerint ez a szó is isteni viszonyt fejez ki: a Szentlélek viszonyát az Atyához és a Fiúhoz, akiktől isteni létét kapja. Amikor Ágoston és az őt követő latin hittudósok az « egy Istent » vallják, akkor az egy, közös isteni lényegre gondolnak, és csupán fejetegetéseiknek következő lépésében említik együtt a három isteni személyt.

Ágoston e Szentháromság-tanának következtében egy mind a mai napig le nem zárt vita keletkezett a latin egyház és a görög egyház között a Szentlélek eredetére vonatkozóan. Hogy ezt a vitát megértsük, előbb röviden vázolnunk kell az *ÓEGYHÁZ SZENTLÉLEK-TANÁ*nak fejlődését.

Az első három században, amint ezt már említettük, a hittudósok figyelme főképp az Atya és a Fiú viszonyának tisztázására irányult. Amikor néha a Szentlélek eredetéről esett szó, a hittudósok legtöbbször megelégedtek azzal, hogy Jn 15,26-ot idézzék: « A Szentlélek az Atyától származik ». De minthogy János evangéliumában Jézus hangoztatja, hogy minden, ami az Atyáé, az övé is, hogy ő is küldője a Szentléleknek, és hogy a Szentlélek az « övéből kap » (Jn 15,26; 16,14), a hittudósok a Fiúnak is szerepet szoktak tulajdonítani a Szentlélek eredetében. Már Tertullianus így ír: « A Szentlélek a Fiú által az Atyától van » (*Adv. Prax.* 4). « A harmadik a Szentlélek, aki az Atyától és a Fiútól van » (*ib.* 8).

A Szentlélek-tan akkor lendült fel, amikor Areiosz és tanítványai azt kezdték állítani, hogy úgy, miként a Fiú, a Szentlélek is teremtmény. A niceai zsinaton a Fiúról szóló vita annyira lekötött minden figyelmet, hogy a Szentlélekről alig esett szó; de a zsinat utáni években a Szentlélek valóságos istenségét bizonyító írások egész sorozata jelenik meg; Atanáz, Vazul, a két Gergely, Didümosz, Ambrus stb. törnek érte lándzsát. « Ha a Szentlélek teremtmény volna, hogy volna képes megisteníteni bennünket? » — kérdezik felháborodottan ezek az egyházatyák. A 381-ben Konstantinápolyban megtartott zsinat, amelyet az Egyház második egyetemes zsinatának ismer el, kiközösítette az Egyházból azokat, akik tagadni merték a Szentlélek

istenségét (az ún. Makedoniosz-pártot). E zsinat okmányai elvesztek, de tanítását jól tükrözi az ún. «Konstantinápolyi hitvallás», amely az egész kereszténység liturgiájában használt legelterjedtebb hitvallássá lett. A Szentlélekről szóló szakasz szó szerinti fordításban így szól (*DB* 86):

> « (Hiszünk) a Szentlélekben, aki úri (*to kürion*) és életadó lélek, aki az Atyától származik;
> az Atyával és a Fiúval együtt őt is imádjuk és dicsőítjük;
> ő szólt a próféták szavával. »

Ez a hitvallás tehát, bár a Szentlelket nem nevezi kifejezetten Istennek, és nem alkalmazza rá az «egylényegű» jelzőt, hangoztatja, hogy a Szentlelket ugyanaz az imádat és tisztelet illeti meg, mint az Atyát és a Fiút. Ebből világos, hogy a hitvallás szerint a Szentlélek nem teremtmény, hanem isteni méltósággal bír.

A következő évben (382) Rómában megtartott zsinat még világosabban beszél: « A Szentlélek valóban és a szó szoros értelmében az Atyából, az isteni lényegből való, éppen úgy, mint a Fiú. A Szentlélek valóságos Isten és nem teremtmény. »

A IV. és az V. századból származó hitvallások gyakran alkalmazzák a Szentlélekre azokat a szavakat, amelyeket a niceai hitvallás a Fiúra alkalmazott: « A Szentlélek nem a semmiből teremtetett; lényege nem eltérő az Atyáétól; nincs alávetve változásnak. A Szentlélek egylényegű (*homoousios*) az Atyával és a Fiúval » (*Symbolum Epiphani; Herméneia eis symbolon*).

Ugyanakkor a IV. és az V. század nagy egyházatyái a Szentlélek származásáról beszélve ugyanazokat a kifejezéseket használják, amelyeket már Tertullianusnál

megtaláltunk: « A Szentlélek a Fiú által az Atyától származik » (Hilarius, Vazul, Nazianzi Gergely, Alexandriai Cirill). « A Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik » (Epiphaniosz, Alexandriai Cirill).

A legrészletesebb magyarázatot Nisszai Gergelynél találjuk: « A természet szempontjából semmi megkülönböztetést sem ismerünk el az Istenben, de nem tagadjuk, hogy az ok és az okozottság szempontjából van különbség. Csupán ott teszünk megkülönböztetést, hogy az egyiket oknak, a másikat okozatnak valljuk. Az 'okozott' esetében még egy megkülönböztetést teszünk: az egyik 'okozott' közvetlenül az Elsőtől származik; a másik 'okozott' a közvetlenül okozotton keresztül származik az Elsőtől. Így világos, hogy csak a Fiú tulajdonsága az Egyszülöttség, és nem kétséges az sem, hogy a Szentlélek az Atyától való » (*Quod non sint tres dii*). (Az 'ok' és 'okozott' szó természetesen nem a Teremtő és a teremtmény okozati viszonyát jelenti itt, hanem az egy isteni lényeg származási viszonyát). Gergely magyarázatában tehát a három isteni személy viszonya így alakul:

Ok: az Atya; okozott: a Fiú és a Szentlélek;
közvetlenül okozott: a Fiú;
a közvetlenül okozotton keresztül okozott: a Szentlélek.

Mikor Ágoston fog ugyanennek a kérdésnek a magyarázatához, más oldalról fogja meg a problémát. Szerinte, minthogy az Atya és a Fiú « adja a Szentlelket », mind az Atya, mind a Fiú a Szentlélek forrása, mégpedig nem két forrás, hanem egy. A Szentlélek tehát az Atyától *és* a Fiútól származik. De minthogy csupán az Atya az, aki senkitől sem született, és minthogy az Atya az, aki Fiát szülvén neki adta azt a képességet is, hogy a Szentlélek forrása legyen, Ágos-

ton szerint a magyarázat teljessége végett hozzá kell tennünk, hogy a Szentlélek végső forrása (*principaliter*) az Atya.

Ágostonnál tehát a három isteni személy viszonya így alakul:

forrás: az Atya és a Fiú;
nem született, végső forrás: az Atya;
született forrás: a Fiú;
az Atya-Fiú-forrásból származott: a Szentlélek.

Ha *E KÉT MAGYARÁZATOT ÖSSZEVETJÜK*, kitűnik, hogy bár szerkezetük különböző, tartalmuk lényegében azonos. Mindkét magyarázatban az Atya az egyetlen végső forrás; a Fiú pedig közvetítő szerepet játszik a Szentlélek származásában. A két magyarázatban látható fogalmi meghatározás különbözősége nem lépi túl az Egyház kebelén belül megengedett, sőt kívánatos teológiai pluralizmus határait.

Mégis ez a fogalmi különbség egy mindinkább elmérgesedő vitává fajult a görög és a latin egyház között. A latin egyháznak annyira közkincsévé vált az ágostoni felfogás, hogy a Szentháromságról szóló nyugati hitvallások mind ezt követték (pl. a *Quicunque* szóval kezdődő és valószínűleg az V. században, Dél-Franciaországban készült hitvallás, amelyet tévesen « Atanáz-hitvallásnak » szoktak nevezni); sőt a VI. és VII. századtól kezdve a misében énekelt konstantinápolyi hitvallás szövegébe is kezdték beilleszteni az « és a Fiútól » (*Filioque*) szót: « Hiszek a Szentlélekben, aki az Atyától és a Fiútól származik ». Ez a szokás Spanyolországban kezdődött, csakhamar átterjedt Franciaországra és Németországra; végül az 809-ben, Aachenben megtartott zsinat azzal a kéréssel fordult III. Leó pápához, hogy rendelje el az egész Egyház

számára az « és a Fiútól » szó beiktatását. A pápa meg volt ugyan győződve az ágostoni Szentháromság-tan helyességéről, de a zsinat kérésének mégsem tett eleget, minthogy nem tartotta kívánatosnak a hagyományos hitvallás szövegének megváltoztatását. Ennek ellenére a beiktatás szokása egyre terjedt, és a XI. századtól kezdve, német hatásra, Róma városi liturgiájába is behatolt.

A görög egyház már a IX. századtól kezdve tiltakozott ez ellen a beiktatás ellen, márcsak azért is, mert az efezusi zsinat megtiltotta új hitvallás-szövegek szerkesztését. Mikor aztán 857-ben egyházpolitikai okokból szakadás keletkezett a római pápa és Phótiosz konstantinápolyi pátriárka között, Phótiosz egy vaskos könyvet írt, amelyben élesen támadja ezt a betoldást, amelyet eretnekségnek bélyegez: szerinte a Szentlélek *csak* az Atyától származik. Phótiosz előtt csupán az antiochiai iskola néhány hittudósa (Theodórosz és Theodorétosz) vélekedett úgy, hogy a Szentlélek csak az Atyától származik; Phótiosz állítása tehát nem támaszkodhat a görög egyházatyák egyhangú hagyományára. Felfogása mégis óriási befolyást gyakorolt a későbbi görög teológiára.

Amikor az 1439-ben megtartott firenzei zsinat — sajnos csak nagyon rövid időre — helyreállította a nyugati és keleti egyház egységét, a zsinati viták főpontja természetesen a Szentlélek származásának kérdése volt. Hosszú és alapos tárgyalások után végül is mindkét fél elfogadta a következő nyilatkozatot (*DB* 691):

« Mindnyájan valljuk, hogy a Szentlélek örökké az Atyától és a Fiútól van, és lényegét, létező lényét az Atyától és a Fiútól bírja, és az egy forrást képező mindkettőtől származik, örökkévalóan, egy lehelés ál-

tal. Kijelentjük, hogy amikor az egyháztanítók és szentatyák azt mondják hogy a Szentlélek az Atyától a Fiún keresztül származik, ez azt akarja kifejezni, hogy a Fiú is oka (görög szóhasználat szerint), illetve forrása (latin szóhasználat szerint) a Szentléleknek, éppen úgy, mint az Atya. És minthogy mindazt, ami az Atyáé — kivéve az Atyaságot — az Atya odaadta egyszülött Fiának születése által, azt is az Atyától kapja örökké a Fiú, hogy a Szentlélek tőle származik.»

Ez a nyilatkozat, bár túlságosan a latin megfogalmazást részesíti előnyben, jól mutatja a helyes megoldás útját: teológiai formuláknál nem a szavakon kell nyargalni, hanem a közös kifejezési szándékot kell felfedezni. Ha ilyen lelkülettel folyik a teológiai párbeszéd, a teológiák különbsége nem szakadáshoz, hanem kölcsönös gazdagodáshoz vezet. Reméljük, hogy a napjainkban észlelhető közeledés a nyugati és a keleti egyház között a firenzei zsinat által mutatott irányban a Szentlélek kérdésében is megértéshez vezet. Jó jel az, hogy a római Hittani Kongregációnak 1972-ben kiadott, a Szentháromságról szóló nyilatkozata a latin és görög formulát egyenrangúan sorolja egymás mellé: «A Szentlélek az Atyától és a Fiútól, vagyis az Atyától a Fiún keresztül származik».

Az Egyház Szentháromság-hitéről szóló első rész befejezéseképpen a firenzei zsinat által a jakobita egyház számára készített határozatban foglalt hitvallást idézzük. Ez a hitvallás a latin Egyház kifejezésmódját használva érthetően és világosan foglalja össze azt a tanítást, amelyet az egész kereszténység dogmaként vall az Atya, Fiú és Szentlélek létéről, mivoltáról és kölcsönös viszonyáról (*DB* 703).

« Az Egyház hisz
az Istenben, ki lényegében egy, a személyekben hármas;

hisz a nem-született Atyában, (Származás)
az Atyától született Fiúban,
az Atyától és Fiútól származó Szentlélekben.

Az Atya nem Fiú és nem Szentlélek; (A személyek
a Fiú nem Atya és nem Szentlélek; megkülönböztetése.)
a Szentlélek nem Atya és nem Fiú.

A három személy egy Isten és nem három (Egység)
isten,
mert a háromnak lényege, természete, istensége egy,
és egy minden, hol ezt meg nem gátolja
a viszony szembenállása (*ubi non obviat relationis oppositio*).

Ennek az egységnek révén (Egymásban
az Atya a maga egészében a Fiúban van, létezés -
és a maga egészében a Szentlélekben circumin-
van; sessio)
a Fiú a maga egészében az Atyában van,
és a maga egészében a Szentlélekben
van;
a Szentlélek a maga egészében az Atyában
van, és a maga egészében a Fiúban van.

Egyik sem előzi meg a másikat az örök- (Egyenlőség)
kévalóságban,
egyik sem haladja meg a másikat a nagyságban,
egyik sem szárnyalja túl a másikat a hatalomban.

Az Atya semmi forrásból nem fakadó forrás; a Fiú forrásból fakadó forrás. Az Atya és a Fiú egy forrása a Szentlélek-nek; az Atya, a Fiú és a Szentlélek egy forrása a teremtményeknek.	(Forrás - principium)

Ez a hitvallás, ha összevetjük Pál lángoló himnuszaival vagy János titokzatos mélységeivel, kétségkívül száraznak és elvontnak hangzik. De nem szabad elfelejtenünk, hogy mennyi kutatásba, mennyi fáradságba, mennyi imába, mennyi küzdelembe került, amíg a kereszténység odáig jutott, hogy ilyen nyugodtan és kristálytisztán fogalmazza meg Istenről, Krisztusról, a Szentlélekről szóló hitét.

Azok az aporiák, amelyek a kereszténység alapvető üdvtanának elferdítésével fenyegettek, itt megoldást nyertek: Jézus, a Fiú, nem félisten, nem alsóbbrendű mitológikus emanáció, nem is puszta ember, és a Szentlélek nem az Istenből kiáradó fluidum. Maga az abszolút, legelső és legvégső Lét nyílt meg számunkra közvetlenül a « Fiú » és a « Szentlélek » jelenléte és megnyilvánulása által. És ez a hit mégsem vezet filozófiailag abszurd, vallásilag végzetes többistenhithez: « az Isten, akit mi vallunk, nem sok isten, de nem is magányos » (Hilarius). Isten az ősegység, de ebben az egységben egy viszony dinamikája rejtőzik: az Isten kölcsönös önátadás, találkozás, szeretet.

Kötetünk második felében ennek a titoknak értelmét keressük, tudatában annak, hogy kutatásunk végére soha nem érünk. Jól mondta már Ágoston: « Azért rejtőzködik el az Isten, hogy keresésére sarkalljon minket; és azért végtelen az Isten, hogy tovább keressük őt akkor is, ha már megtaláltuk ».

MÁSODIK RÉSZ

A SZENTHÁROMSÁG-TAN ÉRTELMÉNEK FELTÁRÁSA

Amikor a teológus a Szentháromság-tan értelmének kutatásába fog, és olvasni kezdi az egyházatyáknak erre vonatkozó intelmeit, bizony inába szállhat a bátorsága. « A Szentháromság titkáról szóló helyes beszéd egy szóba foglalható: valld be tudatlanságodat! » — jelenti ki Jeromos (*Prooem. ad lib. 18 in Is*). « A Szentháromság lényege felfoghatatlan és kifejezhetetlen » — vallja Ambrus (*De fide ad Gratianum*). « Higgy az Atyában, de ne gondold, hogy felfoghatod. Higgy a Fiúban, de ne képzeld, hogy kikutathatod. Higgy a Szentlélekben, de ne hidd, hogy nyomára jöhetsz titkának. Te, nyomorult ember, csak egyet tégy: hallgass! » — kiáltja Efrém (*Adversus scrutatores* 2). « Az egy Istenségről és az imádásra méltó Háromságról szóló hitünk meghaladja az értelmet és a beszédet. Miért erőlködsz tehát? Miért okoskodol? E titkot kíváncsiság nélkül csupán hinni és imádni kell » — mondja Alexandriai Cirill (*De S. Trinitate* 3). Damaszkuszi János pedig így foglalja össze az egyháztyák véleményét: « Minél inkább kutatod a Szentháromságot, annál kevesebbet tudsz róla; és minél kíváncsibban firtatod, annál inkább elrejtőzik » (*De haeresibus*).

Kétségtelen, hogy az, aki öntelt racionalista módjára a végtelen Istent véges eszének mértékébe akarja szorítani, annak kísérlete csődöt mond. Az I. vatikáni zsinat világosan kijelentette, hogy léteznek olyan hittitkok, amelyeket az emberi ész önmagától fel nem fedezhet, és amelyeket még kinyilatkoztatásuk után sem tud teljesen felfogni (DB 1795-6). A Szentárom-

ság titka kétségkívül egyike ezeknek a hittitkoknak. Mégis: a keresztény Egyház kétezer év óta nem szűnt meg gondolkodni a Szentháromság titkán és keresni annak értelmét. Ez a kutatás nem vezet a titok megoldásához, de elvezet egy olyan analóg és mindinkább elmélyülő ismerethez, amely az I. vatikáni zsinat szerint « igen-igen gyümölcsöző » (*fructuosissimus*) (DB 1796). Az így elért ismeret természetesen tökéletlen marad, de megérteti velünk ennek a tökéletlenségnek okát is. Így már nem puszta « nem tudás », hanem « bölcs nem tudás » (*docta ignorantia*) lesz osztályrészünk.

A következő fejezetekben tehát, az Egyház nagy hittudósait követve, négy úton tapogatózva próbáljuk megközelíteni a titkot. Ez a négy út nem áll ellentétben egymással: a négyet ugyan egy, azokat átfogó magasabb szintézisben összefogni nem lehet; de a négy egyike sem ellentmondása a másiknak. Inkább úgy foghatjuk fel azokat, mint egy felhőkbe vesző hegycsúcsra mutató négy ujjat: a négy ujj által jelzett irány keresztező pontja a felhőn, « tudatlanságunk felhőjén » (*The Cloud of Unknowing;* ez a címe egy középkori angol anonim misztikus híres könyvének) túl van, de ez az ott megsejtett pont életünk alapja, a világmindenség jövője és örök boldogságunk forrása.

III. A SZENTHAROMSÁG MINT TÖKÉLETES SZERETETKÖZÖSSÉG

A Szentháromság-tan megértésére irányuló legrégibb és talán legmélyebb magyarázat a szeretetközösség élményének segítségével igyekszik behatolni e titok mélységébe. E magyarázat eredetileg két kü-

lönböző forrásból származó gondolat találkozásából született. Az egyik forrás a plátói bölcselet, a másik a Szentírás. Egyfelől a platonikus iskola bölcselőinek egyik alapvető tanítása az Isten jóságáról szóló tan. Az Isten maga a jóság (*to agathon*). Ámde a jóság nem ismer irigységet: a jó adakozik, önmagát adja. Az Isten tehát, minthogy jó, létet, életet, tudást, örömöt ad: áradó forrássá lesz. Másfelől az újszövetségi Szentírás azt mondja, hogy « az Isten szeretet » (1Jn 4,8); beszél Isten egyeszülött Fiának és az Istentől származó Szentléleknek létezéséről, de az Isten szeretet-mivolta és a Fiú meg a Szentlélek származása között még nem mutat ki kifejezett kapcsolatot.

E kapcsolat gondolata, a fent említett plátói tan befolyása alatt, először egy gnosztikus iratban bukkan fel (vö. Hippolütosz, *Refut. omn. haer.* 6,29,5), de hamarosan közkincsévé válik az ókori egyház teológiájának. Az Isten jó, mondják újra és újra ezek a teológusok, és ezért örök forrása a Fiúnak és a Szentléleknek. Lehetetlen elgondolni, hogy Isten csak egy pillanatra is ne tegyen jót; ezért örök a Fiú születése, akinek Isten átadja egész jóságát, egész létét. Ezért állandóan buzgó forrás az Atya; ezért örök éltető gyökér ő; ezért folyton-folyvást sugárzó fényforrás.

Új, lényeges szempontokkal gazdagítja e felfogást a XII. században a nagy angol hittudós, *SZENT VIKTOR-I RICHÁRD*. Richárdot és követőit néha azzal vádolják, hogy racionalista módon, pusztán emberi ésszel próbálták volna bizonyítani a Szentháromság létét. E vád azonban alaptalan. Richárd nem a puszta bölcseletből merítette azt a meggyőződését, hogy a kölcsönös, önfeledő, önátadó szeretet abszolút, isteni érték. Ezt a meggyőződését Jézus életének és halálának elmélkedéséből és a párizsi Szent Viktor-szerzetház keresztény szeretettel telített légköréből merítette.

Ezért Richárd magyarázatát is csak olyan ember képes megérteni és értékelni, kinek ilyen szeretet-ismerete és szeretet-tapasztalata van. De az ilyen ember számára e magyarázat a mély megértés kulcsává válik.

Idézzük Richárd szavait, amelyek világosan kifejezik Szentháromság-tanának alapgondolatát: « Isten minden jóság teljessége és tökéletessége. Ámde ahol a jóság teljes, ott nem hiányozhat a lehető legnagyobb szeretet (*caritas*). Ugyanis semmi sem jobb a szeretetnél, semmi sem tökéletesebb a szeretetnél. Azonban, ha valaki csupán csak önmagát szereti, annak nincs a szó szoros értelmében vett szeretete. A szeretésnek ugyanis egy más valakire kell irányulnia, hogy szeretet lehessen (*Oportet ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat*). Ahol tehát nem létezik több személy, ott nem létezhet szeretet » (*De Trinitate*, lib. 3. c.2).

Richárd gondolatmenete világos: a szeretet a legnagyobb tökéletesség; ezért kell, hogy a végtelenül tökéletes Istenben végtelen szeretet legyen. Ámde az önszeretet nem igazi szeretet. Tehát kell, hogy magában az Istenben legalább két személy létezzék, akik *egymást* szeretik. Igaz, hogy Isten a világ teremtése által is kimutatja szeretetét. De a teremtmények nem öröktől fogva léteznek, és nem is végtelenül tökéletes lények: az irántuk való isteni szeretet tehát nem olyan nagy, aminél nagyobb nem létezhetne. Ezért, hogy Istenben a lehető legnagyobb, végtelen szeretet létezzék, az kell, hogy legalább két, örök, végtelen és következésképp végtelenül szeretetreméltó isteni személy létezzen.

Richárd e meglátása rendkívül mély. A szeretet értékének megélésében az ember megtapasztalja és belátja, hogy nem az önmagába zárt, magányos egység *az abszolút érték*, hanem *az olyan egység, amely*

egyben többség is. Az önfelejtő szeretet által való teljes összeforrás az a valóság, amelyben egy nem szétesőő többség és egy nem magányos egység valósul meg. Ha a puszta egység volna az abszolút ősvalóság, akkor a világ többsége csak ennek az ősegységnek átmenete, bűnös degradációja lehetne, amelynek minél hamarabb nyomtalanul bele kellene olvadnia forrásába (ahogy a keleti vallások tartják); ha pedig a puszta többség nem volna az abszolút ősvalóság, a világ és az ember dinamizmusa, amely az egységet jelentő életre, ismeretre, szeretetre és ennek örökkévalóságára irányul, csupán egy csődre ítélt, múlékony, értelmetlen álom volna. Csak ha magában Istenben létezik az egység és a többség titokzatos szintézise a szeretetben, csak akkor érthetjük meg, hogy a világmindenség értelme és célja ez: « Legyenek sokan, hogy eggyé legyenek ».

Folytassuk azonban Richárd fejtegetéseinek ismertetését. Richárd ugyanis nem állhatott meg csupán az Atya és a Fiú, a két személy létértelmének magyarázatánál. A keresztény hit szerint Istenben három személy van. Mi tehát az értelme a harmadik személy, a Szentlélek létezésének?

Richárd két oldalról igyekszik megközelíteni a kérdést. Egyfelől azt fejtegeti, hogy *a tökéletes szeretet nem állhat meg két személy kölcsönös szeretete örömének kizárólagos élvezeténél.* Az olyan szeretet, amely nem enged egy harmadikat is részesedni a kölcsönös szeretet határtalan örömében, tökéletlen, önző szeretet. Minthogy tehát az Atya és a Fiú kölcsönös szeretete a legeslegtökéletesebb, önzetlen szeretet, kész örömmel árad ki egy harmadik személy létévé, ki örömükben és szeretetükben osztozik. Ez a harmadik személy a Szentlélek.

Richárdnak ebben a meglátásában mély igazság

rejtőzik. Isten a világot azért teremtette, hogy sokaknak részesedést adjon az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetegységének örömében. Azért létezik a világ, amelynek csúcspontja az ember, hogy az emberek szeressenek, ahogyan Isten szeret, örüljenek, ahogyan Isten örül, egyek legyenek, ahogyan az Atya és a Fiú egy a kölcsönös, önfeledő szeretetben. Ez a teremtés nem örök és nem szükségképpeni műve Istennek, hanem Isten szabadságából fogamzik. De ennek az isteni teremtő tettnek végső oka a Szentháromság titkában keresendő. A Szentlélek (a harmadik személy!) léte bizonyítéka annak, hogy az Atya és a Fiú szeretete nem másokat kirekesztő, lezárt szeretetszövetség. Így megsejthetjük végső okát annak, hogy miért tartja Isten jónak azt, hogy létbe hívja az emberek számtalan sokaságát. Ahogy egy magányos Abszolútum fogalmával dolgozó villágnézetben a « sokaság » léte tökéletlenséget és bukást jelent, úgy egy lezárt kettősséget abszolutizáló világnézetben nem volna helye az Isten országában összegyülemlő « megszámlálhatatlan sokaság » (Jel 7,9) létének. A Szentlélek léte az Isten határtalan « adhatóságának » (*communicabilitas*) és az isteni szeretetegység osztozhatóságának (*participabilitas*) alapja.

De a fentebbi gondolatmenetnél talán még fontosabb Richárd második fejtegetése a Szentlélek létéről. Idézzük szavait: « Ha valaki egy másikat szeret, és a másik ezt a szeretet nem viszonozza, van ugyan szeretet, de nincs közös szeretet (*condilectio*). Ha ketten egymást kölcsönösen szeretik, nagy vágyakozással fordulnak egymáshoz, és az egyik fél szeretete a másik félhez, a másik fél szeretete az egyik félhez árad; mindkettőben van ugyan szeretet, de még mindig nincs közös szeretet. *Közös szeretet akkor létezik, amikor ketten egyetértve, közösen egy harmadikat szeretnek, és a*

kettőnek szerete egy harmadik iránti szeretet tüzében eggyé olvad. Ebből nyilvánvaló, hogy az Istenben nem volna szeretet, ha csak két személy létezne és nem három» (*De Trinitate,* lib. 3. c. 19).

Richárd pszichológiai meglátása helyes. Egészen új, mély és boldogító szeretetet élnek meg az emberek akkor, amikor szeretetük már nemcsak — mintegy egymást keresztezve — egymásra irányul, hanem egy közös tárgy iránti szeretet tüzében eggyé forrad, — feltéve mindig azt, hogy a közös szeretetben megmarad az egymás iránti kölcsönös szeretet eksztatikus lángja is. Hitvesek jól tudják, mennyivel mélyebb, melegebb, erősebb lesz szeretetük, amikor gyermekük születik, és a gyermek iránti viszonyban szeretetük egy közös szeretetté válik. Barátok jól tudják, hogy amikor egy közös cél, eszmény, vállalkozás, embercsoport szolgálatában eggyé fornak, mélyebben és bensőségesebben lesznek eggyé, mintha csak egymást bálványoznák.

Igaz, hogy amikor Richárd ezt a meglátást a Szentlélek létének megvilágítására alkalmazza, magyarázata nem egészen kielégítő. Az Atyának és a Fiúnak a Szentlélekhez való viszonya a Szentírásban nem hasonlít a szülőknek közös gyermekükhöz való viszonyához. Ezért, hogy Richárd e meglátását gyümölcsöztessük, egy lépéssel tovább kell mennünk. Jól látta Richárd, hogy az egyoldalú szeretet és a kölcsönös szeretet még nem valósítja meg a szeretet teljes ideálját. De ez az ideál még akkor sem valósul meg teljesen, amikor ketten egy harmadikat együtt szeretnek. A szeretet ugyanis teljes benső egységre törekszik. Ámde a kölcsönös szeretetnél és a közös szeretetnél is megmarad a két szerető szeretetének kettőssége és létbeli különbözősége. Csak én tapasztalom meg, mintegy belülről, a magam szeretetét; a másik fél szeretetét csak

mintegy kívülről, jeleiből tudom felismerni. A szeretet ideálja az lenne, ha a szeretet, amellyel én szeretlek téged, és amellyel te szeretsz engem, egyfelől végtelen szeretet lenne, másfelől már nem lenne két szeretet, hanem egy szeretet, amelyet én is, te is, belülről mint sajátunkat élnénk meg. Éppen a szeretetnek ez a transzcendens ideálja valósul meg a Szentháromságban! *A Szentlélek nemcsak « kölcsönös szeretete » az Atyának és a Fiúnak (az is!), hanem a szó legszorosabb értelmében « egyetlen közös szeretetük ».*

A Szentlélek a Szentháromság köteléke (*vinculum, connexio*). Az Atya és a Fiú egy a Szentlélekben, aki nem más, mint az egy, közös, végtelen isteni szeretet. Ezt az egy, közös és kölcsönös szeretetet « belülről » éli meg az Atya és a Fiú, mert a Szentlélek az isteni lényeg egysége révén bennük van. Azt, hogy — amint Richárd mondja — az Atya és a Fiú közösen szereti a Szentlelket, oly értelemben lehetne felfogni, ahogy Ágoston szokta mondani a szeretetről: « Aki embertársát szereti, szereti magát a szeretetet is, mert örömét leli benne ». A Szentlélek az Atya és a Fiú szeretetkapcsolata: létének (« személyiségének ») sajátossága éppen az, hogy « egy a kettőben ». Ezért lesz az Isten szabad elhatározásából az üdvösség rendjében is kapcsolat: ugyanaz az egy Lélek létezik az Atyaisten mélységében, Krisztus lelkében és a hivők szívében.

Az egyházatyák hagyományos tanítása és Richárd meglátásai alapján a « szeretetközösség-Szentháromság-tan » a középkor teológiájában mint széles folyam hömpölygött tovább. Legnevesebb képviselője *SZENT BONAVENTURA*. Szentháromság-tanának kiindulópontja az Atyaisten mint « forrásozó teljesség » (*fontalis plenitudo*). Az Atya nem született senkitől: ő az Első. Mert Első, azért forrása a teljes istenségnek (*principium totius divinitatis*). Isten boldog. A boldog-

ság lényege pedig jóság, szeretet és öröm. A jóság abban áll, hogy a jó önmagát adja, amennyire csak lehet: ezért a jó Isten, örökké és végtelenül adva önmagát, szüli önmagával egyenlő Fiát. A szeretet akkor igazi, ha nem önmagát, hanem mást szeret: ezért létezik az Istenben több személy. Az öröm akkor teljes, amikor többen részesednek benne: a javak társtalan birtoklása nem ad igaz örömet: ezért nem lehet Isten magányos (*In Sent. dist.* 2, a. un., q. 2; dist. 27, a. 1. q. 2).

Ez a Szentháromság-tan tehát a *jóság önátadásának és a szeretet kölcsönösségének értékéből igyekszik megértetni az isteni Háromság titkát.* Figyelme tehát elsősorban a két, illetve három személy megkülönböztetésére irányul. Csak másodsorban fordítja figyelmét az Isten egységének magyarázatára. Ebben a pontban van talán a magyarázatnak bizonyos gyengéje is: az emberek között ugyanis a szeretetegység, bármenynyire bensőséges is, nem teszi a szeretők lényegét, létét tökéletesen eggyé. Ez az egység, mint aszimptotikusan megközelített pont, ott tűnik fel, ahol az általunk ismert és megélt szeretetkapcsolatok dinamizmusának vonalát a végtelenségbe próbáljuk kivetíteni. Erre a felfogásra magának az evangéliumnak szavai jogosítanak fel. János evangéliumában Jézus az isteni kegyelem által egybeforrt emberek egységét az Atya és a Fiú egységéhez hasonlítja (Jn 17,11; 17,21-22).

Ezt a hasonlatot Hippolütosz, Origenész és az óegyház többi teológusai gyakran kiaknázzák a Szentháromság szeretetközösségének megvilágítására. Csupán Ágoston szavait idézzük, aki az Apostolok Cselekedeteiben leírt keresztény egységből kiindulva így magyarázza a Szentháromság-Egy-Isten egységét: « A sok hivő mind egy szív, egy lélek volt az Úrban (Csel 4,32). A szeretet sok lélekből egy lelket, sok szívből egy szívet alkotott. De mit gondolsz: mekkora az Atya és a

Fiú kölcsönös szeretete? Nagyobb persze, mint azoknak a testvéreknek szeretete, akiknek szíve eggyé lett. Ha tehát a szeretet miatt a sok testvér szíve egy szív, és a sok testvér lelke egy lélek lett, szabad-e azt állítani, hogy az Atyaisten és a Fiúisten két isten? Ha két isten volna, nem lenne köztük végtelen szeretet. Ugyanis ha itt a földön akkora szeretet létezik, hogy a te lelkedet és barátod lelkét eggyé teszi, hogyan mondhatnánk, hogy az égben nem egy az Atyaisten és a Fiú? A következő tényből megértheted, hogy az Atya és a Fiú szeretete mennyire felülmúlja a mi szeretetünket. Sok embernek sok a lelke, és ha szeretik egymást, egy a lelkük. Azonban amíg csak emberekről van szó, azt is állíthatjuk róluk, hogy sok a lelkük. Állíthatjuk ezt, mert az emberek egysége nem tökéletes. De ha Istenről van szó, csak azt szabad állítanunk, hogy egy az Isten, és nem szabad azt mondanunk, hogy az Isten kettő vagy három. Ebből láthatod, hogy mily tökéletes, mennyire mindent felülmúló az isteni szeretet. Oly nagy ez a szeretet, hogy annál nagyobb nem létezhet » (*Tract. in Jo.* 14,9).

Az Atyát, Fiút és Szentlelket semmi sem választja el: « szívük, lelkük », mindenük közös, és csak abban különböznek, hogy mint közös, kölcsönös szeretet alanyai az Atya és a Fiú egymáshoz borulnak, úgy hogy személyes szeretetkötelékük a velük egylényegű Szentlélek.

A középkor utáni teológiában az ágostoni-tamási Szentháromság-tan, amelyet következő fejezetünkben ismertetünk, nagyon háttérbe szorította a szeretet közösségen alapuló Szentháromság-magyarázatot: napjainkban azonban ez a magyarázat újra magára kezdi vonni a hittudósok érdeklődését. A mai teológusok között főképp *HERIBERT MÜHLEN* kiváló művei mélyítik el ezt a tant (*Der Heilige Geist als Person.*

Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbud, Münster 1963; « Christologie im Horizont der traditionnellen Seinsfrage »: *Catholica* 1969, 205 ff).

Mühlen először is a személyes viszony fenomenológiáját vázolja. Az « én-te »-viszony és a « mi »-viszony a személy két alapvető létmódja. Amikor a személy ént mond, kijelenti saját létét, mint minden mástól megkülönböztetett, mással felcserélhetetlen valóságot. Az én szemben áll a te-vel. Amikor az én a másikat te-nek szólítja, elismeri a te felcserélhetetlen létét: nem próbálja a másikat önmagába bekebelezni, nem teszi a másikat saját létének darabjává vagy eszközévé, hanem, ellenkezőleg, örömét leli a másik önmagáló létében. Amikor az én a « te » szót kiejti, megtöri magányát, párbeszédbe kezd. A személyek egymáshoz, egymásnak, egymás felé ejtik ki a « te » szót. Az én és te tehát egymás iránti személyes viszonyt jelent: az én és a te szemben állnak egymással. A személyek viszonya azonban nem merül ki ebben a szembenállásban. Ha a személyes viszony helyesen fejlődik, az én és a te megvalósítja a « mi » szóval kifejezett közösséget. A « mi » szót a személyek nem egymásnak mondják, hanem egymással együtt élik meg és ejtik ki.

Mühlen ezt a fenomenológiai leírást alkalmazza, gondolatmenetének második lépésében, a Szentháromság titkának magyarázatára: 1) Az Atya az « én »-nek felel meg. Mint ahogyan az én az első nyelvtani személy, úgy a senkitől nem született Atya az első isteni személy. Mint ahogyan a tégedet szólító « én » saját önlétét és a « te »-hez való viszonyát fejezi ki, úgy az Atya a Szentháromságban a Fiúhoz irányuló, önmagában létező viszonyulás. 2) A Fiú a « te »-nek felel meg. Mint ahogyan a « te » a második

nyelvtani személy, úgy az Atyától született Fiú a második isteni személy. Az Atya tudata és szeretete által szüli a Fiát mint Igéjét, melynek léte egy tudatos és szeretetteljes válasz az Atyának. 3) A Szentlélek a « mi »-nek felel meg. Sem az Atya, sem a Fiú nem leheli egyedül a Szentlelket: ketten együtt mint egység lehelik őt. A Szentlélek nemcsak az Atya Lelke (« az én Lelkem »), nem is csak a Fiú Lelke (« a te Lelked »), hanem az Atya és a Fiú Lelke (« a mi Lelkünk »). A Szentlélek nemcsak az Atyában létezik, nemcsak a Fiúban létezik, hanem személyes létének sajátossága révén létezik mindkettőben egyszerre: a Szentlélek « két személyben lévő egy személy » (*una persona in duabus personis*).

Mühlen hangoztatja, hogy a « személy » fogalmat nem alkalmazhatjuk általános, egyértelmű fogalomként a három isteni személyre. Teljesen egyedülálló értelemben « személy » az Atya; ettől eltérő és egyedülálló értelemben « személy » a Fiú; és megint más egyedülálló értelemben « személy » a Szentlélek. Mühlen szerint Isten lényegét (*Seiendheit, ousia*) még gondolatban sem szabad élettelen, személytelen dologként felfogni. Isten lényegének lényege legsajátosabb önlétének odaadása (*das Wesen seines Wesens ist die Weggabe des Eigensten*). Ezért az Isten lényege lényegileg « egymásban levés » (*perichoresis*), és így a Szentlélek mint isteni « mi-személy » (*Wir-Person*) nem más, mint titokzatos értelemben megszemélyesült isteni « közösség-lényeg ».

Mühlennek ezek a gondolatai még további kifejtésre szorulnak; de kétségtelen, hogy egészen új távlatokat nyitnak meg a Szentháromság-tan számára. Itt ezeknek a távlatoknak további fejtegetéseibe nem bocsátkozhatunk; fejezetünk lezárásaképpen csupán ösz-

szefoglaljuk a « *SZERETETKÖZÖSSÉG-SZENTHÁROMSÁG-TAN* » lényegét.

Amint Krisztus példája mutatja, és amint a Szentlélek sugallata megtapasztaltatja: 1) A keresztény szeretet nem önszeretet, hanem a *másokhoz* való szeretet; Krisztus szereti Atyját, és szeret bennünket; a keresztények szeretik Istent, és szeretik egymást. 2) A keresztény szeretet abban nyilvánul meg, hogy az, aki szeret, *odaadja önmagát és mindenét* azoknak, akiket szeret: Krisztus életét áldozta fel Atyjának, eledelül adja önmagát nekünk; a keresztények készek életüket adni Istenért, Krisztusért, testvéreikért. 3) A keresztény szeretet a szerető személyek *egységét és közösségét* teremti meg: Krisztusnak és Atyjának, Krisztusnak és a kereszténveknek egy a szívük, egy a lelkük.

A mondottakból kitűnik, hogy szoros hasonlóságot (analógiát) találunk az itt vázolt keresztény szeretet létmódja és a Krisztus által kinyilatkoztatott Szentháromság között:

1) Ahogy a szeretet más személyekre irányul, úgy az első isteni személy más személyek forrása.

2) Ahogy a szeretet teljes önátadásban nyilvánul meg, úgy az első isteni személy teljes lényege átadásával szüli Fiát, és ezért «Atya».

3) Ahogy a szeretet csak személyekre irányul, úgy az Isten önátatadó szeretetéből született « Fiú » személy.

4) Ahogy a szeretet a szerető k « mi »-közösségét valósítja meg, úgy származik az Atyától és a Fiútól mint közös szeretetkapcsolat a Szentlélek.

5) Ahogy a szerető személyek eggyé lesznek, úgy a végtelenül szerető Atya, Fiú és Szentlélek tökéletesen egy Isten.

Ezek a hasonlatok persze távolról sem tökéletesek, és az általuk elért megértés a Szentháromság misztériumának még sok kérdését hangyja megoldatlanul; ezért is kell azt kiegészíteni a következő fejezetekben leírt másik három magyarázattal. Mégis ennek az első és alapvető magyarázatnak a megértése fényforrássá lesz, mely megvilágítja létünk és életünk legfontosabb alapkérdéseit.

A fenti magyarázat alapján értjük meg ugyanis, miért van az, hogy a legnagyobb érték, az egyetlen abszolút érték és az egyetlen valóság, mely igazi életként örökre megmarad, nem más, mint az egymás iránti önzetlen szeretet. «Szeressétek egymást, ahogy én szerettelek titeket» (Jn 13,34): Jézusnak ez az egyetlen, új parancsa oly parancs, mely Isten létének mélyéből fakad. Mert az Isten maga az önátadó, önfelejtő, kölcsönös, örök szeretet, ezért létezik és él mindaz, aki szeret, és zsugorodik a semmi és a halál felé mindaz, aki nem szeret. Mert önátadó, önfeledő, kölcsönös szeretet az Isten, azért teremtett egy olyan világot, amelynek alaptörvénye: «Legyenek sokan, hogy eggyé legyenek». A világmindenségben kétségtelenül észlelhető egy «lefelé» irányuló mozgás az atomizálódás, a szétesés a pusztulás és a halál irányába; de ugyanakkor a világban létezik egy felfelé irányuló mozgás is, amely az egység, az összpontosítás, az élet, a bensőség, az érzés, a tudat, a megértés és a szeretet megvalósítására törekszik. Az ember megjelenése után az emberi társadalomban is észlelhető ez a két mozgási irány: működik egy széthúzó erő, amelynek megjelenése az önzés, a közönbösség, a gyűlölet, a harc, a gyilkosság, a háború; de ugyanakkor működik egy olyan egységre irányuló erő is, amelynek megnyilvánulása a megértés, az összhang, a bocsánat, a kölcsönös elfogadás, a szim-

pátia, a béke, az egyetértés, a szeretet. Ez az egységre irányuló mozgás nem szünteti meg a személyek különbözőségét; sőt minél inkább eggyé lesz a sok személy, a kölcsönös ismeret és szeretet által, annál inkább érettebbé válik személyiségük. Az ember nem önzésébe bezárkózva lesz emberré, hanem önzetlenség, egymásratalálás és szeretet által. « Az ember csak akkor találhat önmagára, ha őszintén ajándékul adja önmagát » (*GS* 24). Egyén és közösség nem ellentétes fogalmak: az önfelejtő, önátadó, kölcsönös szeretet az a pont, az az egyetlen pont, ahol az egyén és a közösség magára talál. Miért van ez így? Mert az ember az Isten képmására teremtett lény, és Isten — mint egymáshoz viszonyuló, tökéletes személyi közösség — örök szeretet. Miként a Szentháromságban az « én », a « te » és a « mi » alapformájából él az örök szeretet, úgy van hivatva az Isten képmására teremtett ember, hogy önmagát odaadja, hogy kinyíljon, kitáruljon,higgyen, adjon, elfogadjon, szeressen. Minél inkább a « másiknak » él, annál inkább lesz « én », mert a személyes lét: viszonyulás! Minél inkább elveszti magát, annál inkább lel önmagára, mert az isteni és az emberi lét: eksztázis, a szeretet eksztázisa.

Mivel a Szentháromság léte a kölcsönös, önátadó, személyes szeretet eksztázisa, azért az Isten tökéletes önkinyilatkoztatása nem történhetett hatalmának fitogtatásával, hanem csupán az önkiüresítő szeretet formájában, a keresztrefeszített Jézus alakjában; azért a feltámadott Krisztus első és legnagyobb ajándéka az isteni szeretetet belénk oltó Szentlélek, aki arra mozdít, hogy másért, Krisztusért és testvéreinkért éljünk, és eggyé tesz bennünket; ezért él az Isten abban, aki szeret, és ezért marad halálban az, aki nem szeret; ezért megy be a mennyek országába az, aki önzetlenül segítette « legkisebb testvérét », és válik saját poklává az,

aki ezt elmulasztja; ezért tűnik oly gyengének és csendesnek e világban az Isten, akinek csak az a fontos, hogy higgyünk és szeressünk, önzetlen, vértanúi szeretettel; ezért lehetséges az örök életben egy olyan egység az Istennel, amely magába az isteni élet örvényébe vonz bele minket, anélkül, hogy kioltaná személyi létünket; ezért igaz, most és az örökkévalóságban, hogy « csak a szeretet számít ».

Így látjuk, hogy bár a Szentháromság titkát a misztérium kifürkészhetetlen homálya fedi, általa lesz világossá és érthetővé minden. Az Isten szeretet, és ezért csak « e g y a s z ü k s é g e s »: szeretni, szívből, igazán.

IV. AZ EMBERI ÉRTELEM ÉS AKARAT MŰKÖDÉSE MINT A SZENTHÁROMSÁG KÉPMÁSA

A latin Egyház teológiájában a Szentháromság titkának megértésére a legnagyobb befolyást az emberi értelem és akarat működéséből vett hasonlat (analógia) gyakorolta. Ez a magyarázat először Ágoston Szentháromság-tanában tűnik fel. Ágoston, bár folyvást hangoztatta, hogy a Szentháromság felfoghatatlan misztérium, amelyet csak az isteni kinyilatkoztatás alapján ismerünk, mégis e teremtett világban a Szentháromság létének számos nyomát (*vestigia*) vélte felfedezni. Ágoston, a nagy pszichológus, ezek közül a nyomok közül a legfeltűnőbb hasonlóságot az emberi lélek működésében leli fel: az egy ember lelkében létező emlékezet, értelem és akarat az egy Istenben létező Atya, Fiú és Szentlélek képmása.

Ágostonnak ezt a magyarázatát számos változatban fejlesztették tovább a középkori hittudósok. E tan

legérettebb formáját *SZENT TAMÁS* műveiben éri el. Tamás kristálytiszta fejtegetései a skolasztikus teológia Szentháromság-tanának klasszikus hagyományává lettek. E magyarázat eredeti fényéből gyakran sok elveszett az epigonok kezén; de napjainkban a neves kanadai Tamás-kutató, Bernard Lonergan műveiben a tamási magyarázat lényege ismét szabatos kifejezést nyert.

Tamás Szentháromság-tana az «értelmi fakadás» (*emanatio intelligibilis*) élményén és fogalmán alapszik. Tamás ebben az élményben állítja azt az analógiát, amely a Szentháromság misztériumának egy bizonyos fokú megértésére szolgál. Mi tehát ez az «értelmi fakadás»? Tamás három szövege ad számunkra útmutatást:

> «Ha valaki egy dolgot megért, akkor — azért, mert a dolgot megértette — bensejében, értelmi erejéből és a dolog megértéséből a megértett dolog fogalma fakad» (*ST* I.q.27, a.1).
>
> «A szeretet lényegéhez tartozik, hogy csak az értelem felfogásából fakadjon» (I.q.27.a.3, ad 3m).
>
> «Az, ami az értelmi fakadás által fakad az ember bensejében, nem szükségképpen eltérő attól, amiből fakad; sőt minél tökéletesebb a fakadása, annál inkább egy azzal, amiből fakadt» (I.q.27.a.1 ad 2m).

Magyarázzuk meg Tamás elgondolását egy példával. Amikor az ember egy kereket lát, ha értelmes ember, a kerék érzékletes képében felfogja és megérti a geometriai kör lényegét. Aki ezt megértette, éppen *azért*, mert megértette, értelmesen meg tudja fogalmazni a kör meghatározását: a kör olyan egy síkban fekvő pontok sorozata, amelyek mindegyike azonos távolságban van egy középponttól. Az a *viszony*, mely a kör lényegének megértése és az ebből fakadó helyes

meghatározása között áll fenn: értelmi fakadás. Ez a viszony nem létezik, amikor egy diák csupán bemagolta a kör meghatározását; csupán akkor létezik, amikor a szabatos meghatározás a helyes megértésből született. — De menjünk tovább. Amikor az ember az említett kereket jól megnézte, megtapogatta, használta, és mások véleményét is kikérte, arra a belátásra jut, hogy ez a (többé-kevésbé tökéletesen) köralakú kerék valóban létezik. Ebből a belátásból egy értelmes ítélet fakad az ember lelkében: ez a kör alakú kerék létezik. Az a viszony, amely a kerék létezésének állítására elégségesnek vélt feltételeknek belátása és a kerék létét igenlő ítélet között áll fenn: egy újabb értelmi fakadás. Ez a viszony nem létezik előítéletekből, elhamarkodottságból, érzelemből stb. fakadó ítéleteknél. Csupán akkor létezik, amikor valaki a dolog létének állításához elegendő evidenciát belátta, és annak alapján igaz ítéletet formált magában. — Menjünk még egy lépéssel tovább. Tegyük fel, hogy valaki értelmileg arra a helyes és igaz ítéletre jutott, hogy az említett kereket, amely tulajdona, erkölcsi kötelességből oda kell adnia szomszédjának, akinek kocsikereke eltört, és beteg gyermekét sürgősen kórházba kell szállítania. Amikor emberünk erre az ítéletre jutott, ha jó ember, lelkében fakad az értelmes akarati elhatározás: Odaadom a kerekemet. Az a viszony, amely a fentebb említett helyes erkölcsi értékítélet és az annak megfelelő akarati elhatározás között létezik, egy harmadik értelmi fakadás. Ez a viszony nem létezik, ha az ember, bár tudja, hogy kötelessége szomszédján segíteni, irracionális önzésből arra határozza el magát, hogy nem segít rajta. Csak ott létezik ez a viszony, ahol helyes erkölcsi ítéletből az annak megfelelő akarás (szeretet) fakad.

Így tehát az ember szellemi tevékenységében há-

rom értelmi fakadást mutattunk fel: a megértésből fakad a meghatározás; a meghatározott dolog létevidenciájának belátásából fakad az ítélet; az erkölcsi ítéletből fakad az akarati elhatározás. Ez az értelmi fakadás viszonya *nem azonos az ok és okozat közötti viszonnyal.* E világban minden eseménynek van oka: az élettelen természet jelenségeinek, az élő szervek működésének, az érzékek észleléseinek, a téves értelmi meghatározásoknak, a hamis ítéleteknek, a gonosz akarati elhatározásoknak is megvan a maguk oka. De csupán a valódi megértésből származó helyes meghatározás, a létevidencia helyes belátásából származó igaz ítélet és az igaz erkölcsi értékítéletből fakadó jó akarati elhatározás esetében létezik az értelmi fakadás viszonya.

Az ilyen értelmi fakadás folyamata az ember értelmes lelkének bensejében játszódik le. Az értelmi fakadás gyümölcsei nem hagyják el az ember lelkét. Azonfelül az értelmi fakadás kiindulópontjának és végpontjának tartalma is azonos: a helyes értelmi folyamatban az ember ugyanazt a valóságot érti meg, határozza meg, látja be, mondja ki ítélet formájában és teszi akarati elhatározásának tárgyává. Helyesen mondja Tamás: « Egy lénynek minél magasabb rendű a természete, annál inkább bensejében marad az, ami belőle fakad » (*Contra Gentiles* 4,11).

Az értelmi fakadás élményének ilyen megfogalmazásával felfegyverkezve fog hozzá Tamás a Szentháromság tanának megvilágításához.

Isten a legtökéletesebb szellemi lét: az önmagában álló végtelen ismeret (*intelligere subsistens*). Isten léte maga a végtelen önismeret, önállítás, önelfogadás. Isten megérti saját létét; belátja, hogy létezik; tudja, hogy ez a lét végtelenül jó; szereti saját végtelenül jó

létét. Minthogy az Isten nem változó, nem összetett lény, Isten léte-értése-akarása egyetlen egy, végtelen, örök, változatlan valóság. Ezért csupán bölcseleti következtetések alapján nem jutnánk arra a gondolatra, hogy az értő-akaró Isten örök létén belül *valóságos értelmi fakadás* folyamata létezhet. — Tudjuk azonban a krisztusi kinyilatkoztatásból, hogy az Isten végtelen létén belül különbséget kell tennünk az Atya, a Fiú és a Szentlélek között. Tudjuk azt is, hogy a Fiú az Isten « Igéje » — az « ige » szó a « kifejezéssel » van kapcsolatban —; és tudjuk, hogy a Szentlélek különös kapcsolatban áll az isteni szeretettel. Ez feljogosít arra, hogy megkíséreljük az értelmi fakadás élményéből ismert viszony alkalmazását az Isten szellemi életére (persze mindig csak távoli analógiáról van szó!).

Az Atyaisten ezek szerint a végtelen isteni lét mint megértés. Minthogy az Istenben önlétének megértése és a végtelen lét létezésének belátása tökéletesen azonos, az ember esetében az első két értelmi fakadás két kiindulópontját képező megértés és belátás az Istenben egy: *Isten tudja, hogy saját végtelen léte mi, és ugyanakkor tudja, hogy létezik.* Ez a végtelen tudás és belátás azonos végtelen létével.

Mivel Isten így megérti és belátja létét, magának az Istennek létét képező isteni öntudatban *e megértés-belátásból értelmileg fakad Isten létének kifejezése és állítása.* Ez a megértésből fakadó kifejezés nem más, mint az Ige, a Fiú.

Mivel Isten így megérti, felfogja, kifejezi és állítja létét és annak végtelen jóságát, a létét képező isteni öntudatban *értelmileg fakad az Isten léte iránti szeretet.* Ez a megértésből és kifejezésből fakadó szeretet nem más, mint a Szentlélek.

E három tényező között Isten esetében nem áll

fönn oksági függés viszonya. A Fiú és a Szentlélek léte nem az Atyaisten végtelen, egy, isteni lététől különböző, általa okozott teremtett lét. De, *bár oksági viszony nem áll fenn, fennáll az értelmi fakadás viszonya:* azért van az egy Isten végtelen és egyszerű öntudatában szeretet, mert az Isten megérti és állítja önlétének jóságát; és azért van az egy Isten végtelen és egyszerű öntudatában állítás, mert Isten megérti önmagát. E megértés, állítás, szeretet léte és tartalma azonos: az egy, végtelen, értelmi, akarati, isteni lét. *A különbség kizárólag az értelmi fakadás függési viszonyában áll.*

A fentiek alapján az értelmi fakadás analógiáján alapuló Szentháromság-magyarázatot így fogalmazhatjuk meg: Amint egy emberi személy véges öntudatában egymásból fakadnak értelmileg a megértés-belátás, a megfogalmazás-állítás és az akarás-szeretet, úgy az egy Isten végtelen, változatlan, egyszerű és örök öntudatában egymásból fakad értelmileg a három isteni személy.

Istenben nincs mozgás és nincs idő. Ezért a fent említett két értelmi fakadás (*emanatio, processio*) nem két folyamatot, hanem kizárólag örök, változatlan, *valóságos viszonyt* (*relatio realis*) jelent. Mindkét fakadás, aszerint, hogy kiindulópontjából vagy végpontjából nézve szemléljük, két-két viszonyulást alapoz meg. Az első értelmi fakadáson alapuló két viszonyulást értelmi « *mondás* » és « *mondottság* » viszonyának nevezhetjük. Minthogy a kifejezés-állítás a megértett dolog képmásának « mondása », és mivel a szülés folyamatának egyik lényege az, hogy a gyermek szülei képmásaként jön a világra, a « mondás » és a « mondottság » viszonyát az « *atyaság* » és a « *fiúság* » viszonyának is nevezhetjük. A második értelmi fakadáson alapuló két viszonyulást nehezebb megfelelő névvel illetni; de mivel az értékítéletből fakadó akarás élmé-

nyét leheléshez lehet hasonlítani, e két viszonyulást « *lehelés* » (*spiratio activa*) és « *leheltség* » (*spiratio passiva*) viszonyának nevezhetjük.

E négy viszonyulás közül *három egymással szemben áll.* A « mondás » és « mondottság » szemben áll egymással, de együtt képezik az akarás-szeretet (lehelés) kiindulópontját. Ez a kiindulóponti viszonyulás pedig szemben áll a « leheltség »-gel. Egymással szemben álló valódi viszonyulások nem lehetnek egymással azonosak. Így tehát e « mondás », a « mondottság » és a « leheltség » három, egymással nem azonos valóságos viszonyulás Isten egy létén-öntudatán belül.

Mindaz, ami Isten egy létén-öntudatán belül valóságosan létezik, azonos Isten önmagában álló, egyszerű, végtelen létével. Ezért a három isteni viszonyulás is *önmagában álló viszonyulás* (*relatio subsistens*): a « mondás-atyaság » azonos az Atyával; a « mondottság-fiúság » azonos a Fiúval; a « leheltség » azonos a Szentlélekkel.

Ezenkívül mindhárom azonos az egy Isten végtelen, oszthatatlan, egyszerű létével. És *bár azonosak az egy Istennel, mégsem azonosak egymással*, mert az egy Isten végtelen létét az Atya mint Állítást szülő és Szeretetet fakasztó Megértést birtokolja; a Fiú mint Megértésből született és Szeretetet fakasztó Állítást birtokolja; Szentlélek mint Megértésből és Állításból fakadó Szeretetet birtokolja.

Minthogy pedig a személy nem egyéb, mint önmagában álló és más személlyel nem azonos szellemi lény, ezért az Atya, a Fiú és a Szentlélek *három isteni személy*.

A fentebbi magyarázat alapján némiképpen választ tudunk adni a Szentháromság-egy-Isten misztériumára vonatkozó kérdésre: Hogyan lehetséges az, hogy az

Atya, a Fiú és a Szentlélek azonos az egy, oszthatatlan isteni léttel, és mégsem azonos egymással? A válasz erre a következő: Ha az Atya, a Fiú és a Szentlélek nem más, mint három, az egy isteni léttel azonos, de egymással szembenálló valóságos viszonyultság, amely nem oksági folyamaton, hanem az egy isteni lét önmegértésének, önállításának és önszeretetének értelmi fakadásán alapszik, nem mutatható ki, hogy önellentmondás az az állítás, mely szerint mindhárom azonos az isteni öntudat-léttel, de nem azonos egymással. Minthogy a Szentháromság misztérium, amelyet nem emberi aggyal gondoltunk ki, hanem isteni kinyilatkoztatás alapján fogadunk el, a hittudóstól nem szabad azt várni, hogy annak lehetőségét pozitiv érvekkel bizonyítsa; teljesen elégséges az, ha kimutatja, hogy e hitigazság ésszerűtlenségét emberi ész bizonyítani nem képes. Így nyitva marad az út a hálás és alázatos hit hódolata számára.

Tamás Szentháromság-tanának további részleteit itt már nem tárgyalhatjuk. Már a fentebbi magyarázatból is kitűnik, hogy ez a magyarázat eléggé elvont és nehéz, de pszichológiailag és metafizikailag igen mély fogalmakkal dolgozik. Természetesen ez a magyarázat nem haladja meg a távoli és tökéletlen analógia fokát; ezért nem tartjuk helyesnek azoknak a hittudósoknak az eljárását, akik a Szentháromság-tan magyarázatánál más szempontokból kiinduló magyarázatok kizárásával kizárólag ennek a magyarázatnak taglalására fordítják erejüket. Azonban az ész uralmát hangoztató jelenkorban az ész erejét a végsőkig megfeszítő tamási magyarázat nem vesztette el jelentőségét. Ezért is szenteltünk neki egy fejezetet.

Befejezésül még egy problémára vonatkozóan teszünk néhány megjegyzést, amely napjaikban a hittu-

dósok vitájának tárgya. A modern bölcselet az öntudat (*conscientia, Bewusstsein*) és az alany (*subiectum, Subjekt*) kérdésére irányította figyelmünket. Így tehát nem csoda, ha felvetődött a kérdés: miképpen kell e fogalmakat a Szentháromság esetében alkalmazni? Napjainkban több hittudós úgy vélekedik, hogy a modern személyfogalom egy sajátos öntudattartalommal rendelkező öntudatközpontot jelent, és ezért nem alkalmas a Szentháromság « személyeinek » kifejezésére. Ugyanis e három isteni « személy » öntudata nem rendelkezik egymástól eltérő, sajátos tartalommal. Ezért ezek a hittudósok a « három személy » kifejezés helyett inkább a « három isteni létmód » (*Seinsweise - Karl Barth*), vagy « fennállásmód » (*Subsistenzweise - Karl Rahner*) kifejezést ajánlják.

A magunk részéről ezzel a felfogással nem tudunk egyetérteni. Amint azt *BERNARD LONERGAN* jól kifejti, a modern filozófiának megfelelő személyfogalom a « tudatos alany » fogalma. Az isteni öntudat, vagyis az isteni létnek benső értelmi tapasztalata kétségkívül egy. De az ezt az öntudatot tapasztaló alany: három. Mindhárom isteni alanynak nemcsak önmagáról van öntudata, hanem a három személy kölcsönös « egymásban-létezése » (*circuminsessio*) révén a két másik alany öntudatában is osztozik (B. Lonergan, *Divinarum personarum conceptio analogica,* Roma, 1959, 186-192). Épp így valósítja meg a Szentháromság az egyéniség tökéletes szintézisét, és ezzel a lényegileg a « másik » felé nyitott és az azzal való lehető legtökéletesebb benső egységre törekvő személy ideálját. Így tehát nem szükséges, hogy a modern teológiában elhagyjuk vagy idézőjelbe tegyük a személy szót, amikor a Szentháromságról beszélünk. Ellenkezőleg a Szentháromság-tanban tűnik ki a legjobban, hogy mi a végtelen tökéletességben megvalósuló személy léte.

(A fentiek különösen az Atya és a Fiú személyére állnak. Mint már említettük, a Szentlelket mint « miszemélyt » nem teljesen nyitott öntapasztalatunkból merített személyfogalmunk nehezebben fejezi ki).

V. AZ ÜDVTÖRTÉNETBEN MEGVALÓSULÓ ISTENI ÖNATADÁSBAN FELRAGYOGÓ SZENTHÁROMSÁG

Amikor a Szentírás az Atyáról, a Fiúról és a Szentlélekről beszél, a legtöbb esetben, mint már könyvünk első részében említettük, nem a három isteni személy kölcsönös, örök viszonyát tárgyalja, hanem az üdvtörténetben megvalósuló szerepét írja le. Ebből a tényből, mint azt már szintén említettük, néhány protestáns hittudós azt a téves következtetést vonta le, hogy a keresztény hit által nyert Isten-ismeretünk kizárólag Isten irántunk való tetteire vonatkozik, és semmi felvilágosítást nem nyújt arról, hogy maga Isten ki és milyen. Ha Isten üdvtörténeti tettei csupán az Istentől különböző kegyelmi adományok teremtésében és osztogatásában állnának, talán volna alapja ennek az állításnak. Azonban az isteni üdvtörténet ennél sokkal csodálatosabb misztérium. Ti. az üdvtörténet legfenségesebb csodája éppen az, hogy Isten saját magát, *saját létét, saját életét adja oda az általa teremtett embernek.* Ha ez így van, akkor ennek az üdvtörténetnek szemlélete elvezet bennünket magának az Isten életének benső ismeretére és így az isteni élet lényegét alkotó Szentháromság mélyebb megértésére. Napjainkban a neves német hittudós, *KARL RAHNER* tette ezt a meglátást Szentháromság-tana, sőt egész teológiája alaptételévé (vö. főképp a Rahner által írt fejezeteket a *Mysterium salutis* II. kötetében, 317-407).

Amint Rahner helyesen hangoztatja, Isten legcsodálatosabb képessége abban áll, hogy önmagát, saját létét tudja odaadni az annak befogadására képesnek alkotott teremtményeinek. Isten nemcsak ajándékokat osztogat, hanem önmagát adja (*Selbsmitteilung Gottes*); nemcsak róla beszélő embereket küld, hanem önmagát nyilatkoztatja ki (*Selbstoffenbarung Gottes*). Az isteni önátadás és önkinyilatkoztatás a Fiú és a Szentlélek küldetése által valósul meg. Isten, aki akkor is, amikor kinyilatkoztatja magát, fölfoghatatlan titok marad (az Atya), mint önmagát kinyilvánító igazság (a Fiú) és mint ezt az igazságot elfogadó szeretet (a Szentlélek) beleoltja magát a világba. Ebben az isteni önátadásban és önkinyilatkoztatásban tehát egy üdvtörténeti háromság mutatkozik: az Őstitok-Atya (*Urgeheimnis*) Fia által kinyilatkoztatja magát, és a Szentlélek által eggyé teszi magát az emberiséggel. Ez az üdvtörténeti háromság nem csupán az egy Isten háromféle tevékenységét és nem is az egy Istentől származó háromfajta kegyelmi ajándékot jelenti, hanem a szó legszorosabb értelmében maga a teremtetlen Isten önátadásának formája. Ezért az üdvtörténeti háromság bepillantást enged nekünk magának Istennek létébe. « *Az üdvtörténeti háromság azonos az Istenen belüli háromsággal* » — ez Rahner Szentháromság-magyarázatának alaptétele.

Hisszük, hogy Jézus Krisztus az emberré lett Isten Fia. Rahner szerint sem az Atya, sem a Szentlélek nem lehet emberré. Emberré csak a Fiúisten lehet, aki így lesz az Isten abszolút és végleges kinyilatkoztatójává. Az a teremtmény, amely akkor keletkezik, amikor az Isten Fia « mássá » lesz, az ember Jézus. Isteni létének örök adása által szüli az Atya örök Fiát; de az Isten szabad akaratából ez az isteni lét az üdvtörténetben az ember Jézusnak is átadatott. Így a megtestesülés titka által megismerjük az Isten örök Fiának egy sajátos tu-

lajdonságát: ő az, aki emberré tud lenni, hogy egy emberi élet képében végérvényesen kinyilvánítsa az Isten igaz mivoltát. A tisztán Istenből forrásozó és az Istenhez forduló Jézusnak emberi létében fejeződik ki az Atyából fakadó és az Atyához forduló Fiúisten léte, és így az Isten mint örök szeretetviszony.

De ezt az isteni kinyilatkoztatást mi nem tudnánk elfogadni Isten szavaként, ha szívünk-lelkünk legmélyén Isten oda nem adná magát nekünk, megnyitva így értelmünk és akaratunk dinamizmusát a szeretetben felénk jövő Isten bizalomteljes befogadására. Ezt az isteni önátadást a Szentírás a Szentlélek küldetésének nevezi.

Így az üdvtörténetet alkotó isteni önátadást jellemző tulajdonságok két sorozatát fedezzük fel:

1) Az emberiség történelmében az Isten önátadása biztosítékaként és ezen önátadás befogadására irányuló meghívásként az Isten Fia emberré lesz. Így nyilvánul ki objektív nyilvánosságban Isten létének legmélyebb igaz valósága (*veritas*).

2) Isten mint abszolút jövő adja magát a világnak, és ezáltal megnyitja az emberi lélek bensejét az isteni meghívás befogadására és az Isten életének közvetlen birtoklására. Ez a jövő Istene akkor lesz a miénk, amikor egybeforrunk Isten szeretetével és a szeretet Istenével (*caritas*).

Ennek az üdvtörténetben látható, szervesen összefüggő, mégis különböző *önátadásnak kettőssége*, minthogy magának az Isten önátadásának tulajdonsága, *Isten létéhez kell hogy tartozzék*. Így megértjük azt, hogy Istenben különbséget kell tennünk az egy Isten következő három, valóban különböző létmódja (*Subsistenzweisen*) között:

a) Isten mint minden önátadás senkitől sem született forrása (az Atya);

b) Isten mint önmagát igazságként kimondó (a Fiú);

c) Isten mint önmagát szeretetben elfogadó (a Szentlélek).

Az Atya, a Fiú és a Szentlélek megkülönböztetésének alapja tehát az isteni valóságban létező két önátadás, amelynek megnyilvánulása kettős tulajdonsággal bíró üdvtörténeti, isteni önátadás.

E magyarázat gyengéje talán az, hogy Rahner, mint a latin ágostoni-tamási Szentháromság-tan örököse, az isteni személyek megkülönböztetését kevésbé világosan mutatja ki, mint a háromságos Isten egységét. De nagy érdeme ennek a teológiának az, hogy a Szentháromság titkának magyarázatát a szentírási kinyilatkoztatástól elvonatkoztató metafizikus fejtegetések síkjáról visszavezette az üdvtörténet mélységei feltárásának síkjára. Új meglátásai kétségkívül megtermékenyítőleg fognak hatni a Szentháromság-tan további fejlődésére.

VI. A JÉZUSBAN FELTART ISTEN

Hisszük, hogy Jézus az Isten tökéletes és végleges kinyilatkoztatása. « Aki engem látott, látta az Atyát is » (Jn 14,9). Jézus nem véletlenül ember; nem véletlenül élt úgy, ahogyan élt, halt meg úgy, ahogyan meghalt, támadt fel úgy, ahogyan feltámadt. Így tehát jogosan kérdezhetjük: *milyen az az Isten, akinek egy ilyen emberi élet, egy ilyen halál, egy ilyen feltámadás az abszolút kinyilatkoztatása?*

A klasszikus Szentháromság-tan, főképp János evangéliumának előszavára támaszkodva, mintegy időtlen magasságban szemlélte az örök Logos és az Atya viszonyát. Nem volna itt az ideje annak, hogy Jézus egész életét, halálát, feltámadását tegyük az Isten mivoltáról alkotott felfogásunk alapjává? Napjainkban nemcsak a nyugati világ egyes teológusai (mint pl. Ghislain Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Paris 1969), hanem India és Japán hittudósai is ebben az irányban kutatnak. Az alábbiakban vázoljuk ennek a véleményünk szerint rendkívül fontos kutatásnak néhány alapgondolatát.

Jézus életét az jellemzi, hogy « másokkal » él és « másokért » él. *Jézus másokkal él*: tökéletes sorsközösséget vállal az emberekkel, éspedig leginkább a kitaszított, megvetett, szegény, védtelen, elhagyatott emberekkel: mindenkivel eggyé lesz, ellenségeit sem kivéve. Semmit sem tart fenn saját magának: nincs se saját háza, se saját tervei, se saját pártja, se saját ideje, de még saját párnája sem. Egész életét fejezi ki az utolsó vacsorán, amikor kenyér és bor alakjában mások ételévé és italává teszi magát. Nem egymagában él, hanem másokban, másokkal. « Ahol ketten vagy hárman az én nevemben összegyűlnek, ott vagyok közöttük » (Mt 18,20). De ugyanakkor, amikor velünk van, Jézus állandóan Atyjával van. Soha sincs nélküle, sohasem gondolkodik, cselekszik nélküle. Az Atya mindig vele van. Még akkor is, amikor az Atyától elhagyottnak érezve magát, szenved a kereszten, Atyja kezébe teszi le életét.

Jézus másokért él. Semmit sem tesz önmagáért, hogy önmagát dicsőítse, gazdagítsa, védelmezze. Minden gondolata és minden cselekedete a másikat teszi kiindulópontjává és nem sajátmagát. Ezt is az Úrvacsora fejezi ki a legmegkapóbban: a mások testévé, véré-

vé váló étel Jézus létének tökéletes képe. Léte kiöntött, odaadott lét. Az emberekért, Atyjáért. Jézus élete a tiszta elfogadás és a teljes odaadás.

Amilyen Jézus élete, olyan a halála is. Sőt éppen ez a halál mutatja meg egész létének mélységét. *Jézus halála engedelmes szeretetben elfogadott és felajánlott halál*: a teljes elfogadás, a teljes belesimulás Atyja kezébe; a végletekig menő, önfelejtő szeretet paroxizmusa, amely annyira elfelejti önmagát, hogy haláltusájában képes azokért imádkozni, akik keresztre szögezték. Jézus halála a végső önkiüresítésben megnyilvánuló szeretet: olyan szeretet, amelynél nagyobb nincs.

Ennek a keresztre feszített Jézusnak vértől ázott arcán tárul fel a Szentlélek által megvilágosított hivő számára az Isten dicsőségének ragyogása! (vö. 2Kor 4,6). A halálba bukásában nyilvánul meg a keresztre feszített « dicsőség Ura » (1Kor 2,8). Itt tárja fel magát az Isten. Ezért lett emberré. Nem lehetett kővé, növénnyé, de angyallá sem. Az Isten csak emberré lehet. Mert az ember az egyetlen teremtmény, aki személyes szeretetből képes feláldozni életét. *Ha ez* Isten végérvényes kinyilatkoztatása, akkor itt kell feltűnnie annak, hogy milyen az Isten. Az *Adoro te devote* himnusz egy ismert sorában egy betűt meg kellene változtatni: « in cruce latebat deitas » (a kereszten elrejtőzködött az istenség) — mondja a himnusz; de mi inkább így mondanánk: « in cruce patebat deitas » (a kereszten feltárult az istenség). Ha Isten elsősorban *primus motor immobilis,* plátói idea, hatalom, erő, ragyogó fényesség stb. volna, akkor csakugyan a kereszt nem Isten kinyilatkoztatója, hanem elrejtője volna. *Csak az az Isten nyilatkozik meg a keresztre feszített Jézusban, akinek lényege az önmagát végletekig odaadó szeretet.* Origenésznek van egy megdöbbentő mondata: « Az

önmagát kiüresítő és a halálig, mégpedig a kereszthalálig engedelmes Krisztus inkább képmása Istennek, mint egy olyan Krisztus, aki az Istennel való egyenlőséghez ragaszkodva nem egyezett volna bele abba, hogy a világ üdvösségéért a rabszolga alakját öltse» (*In Ioannem* 1,32). Milyen lehet hát az az Isten, akinek legigazibb képe ez a Jézus?

Mielőtt erre a kérdésre válaszolnánk, még egy, Jézussal történt döntő eseményt kell szemügyre vennünk. Jézus kereszthalála feltámadásához vezet. Csak azért nem mitológia Krisztus feltámadásának hirdetése, mert ez *a feltámadás* nem egyéb, mint *a Jézusban beteljesedett önátadó szeretet örökké válása.* Jézus halála minden autonómia gyökeres feladása: egy eksztázis az Atyához és mifelénk. Így tér vissza Jézus az Atya ölébe. A feltámadás az Atya műve a Szentlélek által: a Szentlélek úgy eltölti Jézus emberségét, hogy teljesen eggyé lesz az Atyával. « Mi egyek vagyunk » — mondja Jézus az Atyához forduló imájában. Ez a « mi » terjed ki a Szentlélek által a hitben és a szeretetben Jézust befogadó világra: a sebhelyeit titokzatosan örökké hordozó, « leölt », de mégis élő Bárány (Jel 5,6) értünk él, velünk él, bennünk él, és belevon az Atyához térésébe.

Ilyen Jézus: ez a műve. Milyen tehát az az Isten, aki így nyilvánul meg? Először is a Jézusban megtestesült Fiúistenről mondjuk: az a személy, akinek létét egy ilyen emberi élet, halál és feltámadás tárja fel, nem lehet más, mint abszolút szeretet, vagyis teljes, tökéletes, határtalan *elfogadás* és *odaadás.* Csak ha magában Istenben létezik egy olyan személy, akinek lényege az ilyen határtalan, önfeledő, közösséget alkotó elfogadás és odaadás, csak akkor, mondhatjuk azt, hogy Jézus egész léte nem csupán egy más próféták által helyettesíthető részleges isteni szempont feltárója, ha-

nem maga a láthatóvá, hallhatóvá, foghatóvá vált isteni Ige.

De Jézus léte nemcsak a Fiúistent tárja fel, hanem az Atyát is: « Aki engem látott, látta az Atyát ». A Jézusban megnyilvánuló Fiúisten személyisége mintegy tükörben tárja föl az Atya mivoltát: ha a Fiúisten az elfogadás és visszaadás formájában létező végtelen szeretet, akkor az Atyaisten az önmagát felejtő, kiüresítő, eksztázisban *önmagát mindenestül odaadó* formában létező *végtelen szeretet*. Az Atya léte nem olyan, hogy először is önmaga léteznék és önmagát állítaná, hogy azután, egy második lépésben, nyíljon meg mások felé. Nem, az Atya léte abban áll, hogy önmagát felejtve önlétét mindenestül átadja Fiának. Így, emberileg szólva, az önátadás által mintegy üressé lesz az Atya, és ezért tudja befogadni a Fiú által neki visszaadott isteni létet. Az isteni lényeg tehát úgy létezik, hogy az Atya azt a Fiúnak adja, és hogy a Fiú azt visszaadja az Atyának. Az Atya és a Fiú egymásért és egymással létezik. Lényegük a « viszonyulás ».

Az egymásért és egymással létező Atya és Fiú kapcsolata a Szentlélek, aki « egy a kettőben », és így az isteni egység és kötelék abszolút élménye. Az Atya tiszta önátadás; a Fiú tiszta elfogadás és visszaadás; a Szentlélek *tiszta kapcsolat*. Csak az ilyen Istennek lehetett abszolút kinyilatkoztatása a szegény, alázatos, kereszten meghaló, csendben feltámadó és a Szentlélek-küldés által mindent a szeretetben eggyé tevő Jézus Krisztus. Csak egy ilyen Istenért és Istennel élve van értelme a személyes örök életnek: egy önmagába zárt egyén örök fennmaradása tűrhetetlen volna; csak az olyan örök élet végtelen boldogság, amely az önfelejtő szeretet eksztázisa, amely részesedés a Szentháromság csendes szeretetviharában.

VII. A FIÚ ÉS A SZENTLÉLEK KÜLDETÉSÉNEK ÉRTELME

Könyvünk utolsó fejezetében térjünk vissza oda, ahonnan kiindultunk. Első fejezetünkben a Fiú és a Szentlélek küldetéséről szóló Szentírás szavait idéztük; ez utolsó fejezetünkben, a Szentháromság-Egy-Isten létéről szóló eddigi fejtegetéseink alapján, igyekszünk feltárni a küldetés értelmét.

A természetfölötti üdvösség, amelyet Isten kegyelemből az emberiségnek szánt, és amelynek megvalósítása végett teremtette a világot, abban áll, hogy a Szentháromság-Egy-Isten odaadja önmagát az általa teremtett világ sokaságának, hogy azt önmagában egygyé tegye. Tehát az Örök adja magát az örökkévalóságra vágyakozó múlékony teremtménynek, hogy azt örökké tegye; a Végtelen adja magát a végtelen felé nyílt véges teremtménynek, hogy azt betöltse; a szükségképpen létező adja magát a létalapját kereső esetleges teremtménynek, hogy azt megingathatatlanná tegye; a Szeretet adja magát az ütköző, széthúzó bűnösöknek, hogy azokat saját magával és egymással kibékítse.

Istennek ez az önátadása először is a Fiú küldetésében, megtestesülésében valósul meg. *A Fiúisten a saját, örök fiúi létét (az Atyától — az Atyához) egy emberi élet formájában (az Istentől — az Istenhez) tárja föl, fejti ki.* A Fiúisten, aki örökké « van », valóban emberré « lesz ». Az a teremtmény, aki akkor keletkezik, amikor a Fiúisten a teremtett világban tárja fel önmagát, az ember; pontosabban szólva: a Jézus nevű ember. Ennek a Jézusnak élete, halála, feltámadása, mint az Ige megtestesülése, kifejezi és megvalósítja azt a szeretetet, amellyel az Atya szereti a világot. Ugyanakkor Jézus léte az emberiség képviselőjeként

visszaszálló szeretet-odaadás az Atya felé. Jézus emberi szeretete, mint az Atyához visszaforduló Fiúisten létének teremtményi kinyilvánulása, a világot belevonja a Szentháromság életének forgatagába. Mivel Jézus léte az Atya szeretetszava a bűnös világhoz, és mivel ez a lét az önzés és erőszak uralma alatt álló világban való tiszta, önzetlen és tehát védtelen szeretet, ezért Jézus élete a kereszthalálhoz vezet és ott teljesedik be.

A Jézusban való istenemberi egység nemcsak létegység, hanem tudatos egység is. Az ember Jézus gondolatainak, akarásának, tetteinek végső alanya az örök Ige-Fiú. Ahogyan mi, emberek, csak életünk nagy, döntő pillanataiban tapasztaljuk meg világosan létünk végső alanyát (ez a tapasztalat, minden valószínűség szerint, a buddhista Zen-elmélkedésben elérhető « *satori* » — megvilágosodás — lényege; a keresztény misztikusok ezt a végső alanyt a « lélek alapjának » — *Seelengrund* — vagy a « lélek csúcsának » — *apex animae* — nevezik), úgy Jézus is életének nagy pillanataiban (keresztség; éjjeli imák; Tábor-hegy stb.) — és persze feltámadt létének egész teljességében — tapasztalta meg ezt a végső alanyt, mint a végtelen « elfogadás-és-odaadás-létet », amely az Atyától születő, az Atyához forduló Fiúnak léte. Ennek az élménynek (illetve ez élmény tudatalatti — vagy jobban mondva: tudatfeletti — megmaradásának és emlékezetének) megfelelő szabadakarati beállítottság Jézusnál a Szentháromság benső viszonyát jellemző szeretet. Jézus, emberi szívével is, mint az egyszülött Fiú szereti Atyját.

Hogy Jézus emberi szívében lehetővé váljék ez a szeretetegység, az kell, hogy *az isteni szeretetkapocs, a Szentlélek küldessék el szívébe.* Ez a küldetés már a megtestesüléskor kezdődik, és állandóan mélyül: maga a Szentlélek Jézus lelkébe vésett isteni odahajlássá lesz (*inclinatio impressa ad caritatem*), és így forrása

annak a szeretetnek, amely Jézus egész életét egy nagy « Abba, Édesatyám! » kiáltássá teszi. A Szentírás ezt úgy fejezi ki, hogy Isten Jézust « felkente » (Krisztussá, « felkentté » tette) a Szentlélek kenetével. A Szentléleknek ez a dinamikus jelenléte és az abból állandóan forrásozó, egyre erősödő szeretet Jézus egész életének és örök feltámadásának vezérfonala.

Csak az emberré lett Isten Fia alkalmas arra, hogy ilyen kapcsolata legyen a Szentlélekkel és a Szentlélekben az Atyával. De az Atya akaratából *Jézus azért kapta a Szentlelket, hogy abban « testvéreit » részesítse.* Jézus mint feltámadt Úr, kinek jelenlétét és tevékenységét már nem korlátozza az idő és a tér, azokat az embereket, akik a Szentlélek ösztönzésére hisznek benne, és nevében megkeresztelkednek (vagy legalábbis, bár saját hibájukon kívül nem ismernek rá Jézusra, a Szentlélek ösztönzésére hisznek a szeretet feltétlenségében és vágyakoznak annak befogadására), emberségével egyesíti mint testének « tagjait », és így alkalmassá teszi őket arra, hogy az egy Fiú Lelke az ő szívükbe is belevéssődjék. Az Atyaisten minden embert Fián keresztül lát, azon a Fián keresztül, aki « érettünk és a mi üdvösségünkért » emberré lett, és annyira szeret minket, hogy életét adta értünk. A megfeszített és feltámadt Jézus örök léte hatékony jele a megbocsátó isteni szeretetnek. Bocsánatot nyerve, az emberek « a Fiúban Isten fiaivá lesznek, és a Szentlélek által így kiáltanak: Abba, Édesatyánk » (*GS* 22).

Amikor a Szentlélek, a « Fiú Lelke », mintegy bensőnkből kifelé dolgozva, szívünk középpontjából kiindulva egész természetünket fokozatosan átformálja, akkor Krisztus az, aki létünket mind jobban és jobban magáévá teszi, képmására formálja, egyesíti. *Így lesz Jézus a mindenség központja, amely személyes szeretet által teremti meg az emberiség egységén keresztül a*

világ egységét. Ez a mű, Isten jóvoltából, a történelmen túli, végső napon teljesedik be, de már épülőben van. Jézus Szentlelke által állandóan serkenti testének tagjait, hogy legyenek az Isten keresztre feszített szeretetének tanúi, legyenek Isten szeretetének visszfénye a világban, szeressék még ellenségeiket is, bocsássanak meg az ellenük vétkezőknek, győzzék le jóval a rosszat, addig, amíg csak — Isten önátadása csúcspontjaként — el nem jön az a nap, amikor Isten lesz « minden mindenben » (1Kor 15,28), a Szentháromság lesz « minden mindenben », a szeretet lesz « minden mindenben ». Így vezet az Isten krisztusi emberréválása (*enanthropôsis*) az ember megistenüléséhez. Így születik meg a « teljes Krisztus, a fej és a tagok » (*Christus totus, caput et corpus* — Ágoston); így « tesz a nyugodt Isten mindent nyugodttá » (*tranquillus Deus tranquillans omnia* — Bernát).

Adja az Atya, a Fiú és a Szentlélek, hogy mindnyájunk számára így legyen. Ámen.

VÁLOGATOTT IRODALOM

(A szerkesztőbizottság összeállítása)

G. Aeby, *Les missions divines de saint Justin à Origène,* Fribourg 1958.

C. Andresen, « Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs »: *ZeitschrNeutestWiss* 52 (1961) 1-39.

S. Augustinus, *De Trinitate*: *PL* 42, 819-1098. — Kétnyelvű kiadás (M. Mellet, Th. Camelot, E. Hendrikx, P. Agaësse és J. Moingt fordítása és kommentárja): Oeuvres de saint Augustin 15-16, Paris (Desclée De Brouwer) 1955.

E. Bailleux, Le personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire »: *RevThom* 61 (1961) 25-42.

E. Bailleux, « Le personnalisme trinitaire des Pères grecs »: *MélScRel* 27 (1970) 3-26.

H. Barré, « *Trinité que j' adore...* » *Perspectives théologiques,* Paris (Lethielleux) 1965.

P.-E. Bonnard, *La Sagesse en personne, annoncée et venue*: *Jésus-Christ,* Paris 1966.

J. Bosc, « Le Dieu de la Bible est-il le Dieu trinitaire? »: *Foi et Vie* 66 (1967) 54-65.

E. Boularand, « L'argument patristique au concile de Florence, dans la question de la procession du Saint-Esprit »: *BullLittEccl* 3 (1962) 161-199.

F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire,* Rome (Presses de l'Université Grégorienne) 1970.

E. Brunner, « Die christliche Lehre von Gott »: *Dogmatik* I. Zürich ^{3}1960, 208-244.

P. Th. Camelot, « Le dogme de la Trinité, Origine et for-

mation des formules dogmatiques »: *LumVie* 30 (1956) 9-48.

J.-M. Dalmau, « De Deo trino secundum personas »: *Sacrae theologiae summa* II, Matriti (BAC) ⁴1964, 222-438.

J. Daniélou, « Trinité et angélologie dans la théologie judéo-chrétienne »: *RechScRel* 45 (1951) 4-51.

J. Dijkman, *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes*, Freiburg i.Br. 1957.

H. Dörries, *De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956.

Chr. Duquoc, « Le dessein salvifique de la révélation de la Trinité en saint Paul »: *LumVie* 29 (1956) 67-94.

G. Ebeling « Existenz zwischen Gott und Gott »: *ZeitschrTheolKirche* 62 (1965) 86-113.

P. Evdokimov, *L'Esprit-Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris (Cerf) 1970.

B. Fraigneau-Julien, « Réflexions sur la signification religieuse du mystère de la Sainte-Trinité »: *NouvRev Théol* 87 (1965) 673-687.

Gál F., *Az üdvtörténet misztériumai*, Budapest (Szent István Társulat) 1967, 48-75.

Gál F., *Istenről beszélünk*, Budapest (Szent István Társulat) 1969, 108-164.

P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Romae (Pont. Univ. Gregoriana) ²1953.

P. Gerlitz, *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas*, Leiden (Brill) 1963.

J. Gill, *Constance et Bâle-Florence*, Paris (Orante) 1965.

O. Gonzales, *Mistero trinitario y existencia humana, Estudio historico teologico entorno a San Bonaventura*, Madrid 1966.

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon*, London (Mowbray) 1965.

J. Guillet, « La Sainte Trinité selon l'évangile de saint Jean »: *LumVie* 29 (1956) 95-126.

J. Guillet, « Révélation de la Troisième Personne »: *Christus* 16 (1969) 533-538.

E. Haible, *Trinitarische Heilslehre*, Stuttgart 1960.

I. Hermann, *Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961.

J. Hofmeier, *Die Trinitätslehre des Hugo von S. Viktor, dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit*, München 1963.

J. Isaac, *La révélation progressive des personnes divines*, Paris 1960.

G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956.

Gh. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Paris (Cerf) 1969.

J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, két kötet, Paris (Beauchesne) ^{6}1927-28.

M. Löhrer, « Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eingenschaften und Verhaltensweisen Gottes »: *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln (Benziger) 1967, 291-316.

B. Lonergan, *De Deo trino*, két kötet, Romae (Pont. Univ. Gregoriana) $^{2-3}$1964.

V. Lossky, *La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*, Paris 1948.

J. L. Maier, *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg 1960.

A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1956.

W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Rome (Pont. Inst. Bibl.) ^{2}1971.

G. McShane, « The Hypothesis of Intelligible Emanations in God »: *TheolStudies* 23 (1962) 545-568.

J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, három kötet, Paris (Aubier) 1966.

H. Mühlen, « Person und Appropriation, Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio »: *MünchTheolZeitschr* 16 (1965) 37-57.

H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person, Beitrag zur Frage nach der dem Hl. Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund,* Münster ²1967.

J. H. Nicolas, « Le Don de l'Esprit »: *RevThom* 66 (1966) 529-574; 67 (1967) 181-225.

I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople,* Paris (Orante) 1963.

A. Perino, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo,* Roma 1952.

J. Plagnieux, *Les formules trinitaires grecques vues par saint Augustin,* Paris 1952.

A. Quadt, « Die Offenbarung der heiligen Dreifaltigkeit in der Existenz des Menschen, Darstellung einer dogmatischen Grundansicht Barths »: *TheolGlaube* 46 (1956) 102-125.

J. Rabeneck, *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes,* Freiburg 1950.

K. Rahner, « Theos im Neuen Testament »: *Schriften zur Theologie* I 91-167.

K. Rahner, « Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte »: *Mysterium Salutis* II 317-401.

R. L. Richard, *The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas,* Rome (Pont. Univ. Greg.) 1963.

Richardus a S. Victore, *De Trinitate libri sex: PL* 196, 887-992. — Kritikai kiadás: J. Ribaillier, Paris (Vrin) 1958; kétnyelvű kiadás (G. Salet francia fordításával és kommentárjával): SourChrét 63, Paris (Cerf) 1959.

A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol,* Göttingen 1965.

O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin,* Paris 1966.

L. Scheffczyk, « Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität »: *Mysterium Salutis* II 146-220.

L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott,* Mainz (Grünewald) 1968.

F. J. Schierse, « Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung »: *Mysterium Salutis* II 85-131.

A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustinus' Trinitätslehre,* Tübingen 1965.

M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* I, München ^{6}1960, 324-499.

J. Schneider, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus,* München 1961.

B. Schuler, *Die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes,* Paderborn 1961.

B. Schulte, « Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung »: *Mysterium Salutis* II 49-84.

W. Simonis, *Trinität und Vernunft,* Frankfurt (Knecht) 1972.

P. Smulders, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers,* Rome (Pont. Univ. Gregoriana) 1944.

C. Spicq, *Vie morale et Trinité selon saint Paul,* Paris 1957.

T. Szabó, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae,* Romae 1955.

S. Thomas Aquinas, *Summa theologiae,* pars I, qq. 27-43.

P. Vanier, *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin,* Paris (Vrin) 1953.

A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament,* London 1962.

Cl. Welch,*The Trinity in Contemporary Theology,* London 1953.

B. Widmer, *Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit, Essai sur l dogme trinitaire,* Neuchâtel 1963.

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó . . 5
Rövidítések . 8

Első rész: ISTEN ÖNKINYILATKOZTATÁSA . 9
I. Az újszövetségi Szentírás tanítása . . 11
(1) A Fiú és a Szentlélek küldetése . . . 11
(2) Ki az Atya, a Fiú és a Szentlélek? . . 13
[1] Az Atya . . 15
[2] A Fiú . . . 17
[3] A Szentlélek . . 26
II. Az Egyház hitvallása 38
(1) Az óegyház hite 38
(2) A Logosz-tan 44
(3) A szentháromsági hitvallás megfogalmazása 50
(4) A Szentlélek-tan problémája . . . 58

Második rész: A SZENTHÁROMSÁG-TAN ÉRTELMÉNEK FELTÁRÁSA 69
III. A Szentháromság mint tökéletes szeretetközösség 72
IV. Az emberi értelem és akarat működése mint a Szentháromság képmása 86
V. Az üdvtörténetben megvalósuló isteni önátadásban felragyogó Szentháromság . . . 95
VI. A Jézusban feltárt Isten 98
VII. A Fiú és a Szentlélek küldetésének értelme . 103
Válogatott iradalom . 107

TEOLOGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

1. Ismeretelméleti bevezetés
2. Vallásbölcseleti bevezetés
3-4. Teológiai alapvetés
5. A hittudomány módszertana
6. A szentírástudomány alapjai
7-9. Teológusportrék

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
4-5. Krisztus
6. Teremtő Isten

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az ökumenizmus
3. Az Egyház liturgikus élete
4. Az Egyház jogi szervezete
5. Keresztség és bérmálás
6. Az Oltáriszentség
7. A gyónás és a betegek kenete
8. A papi rend
9. A házasság

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
2-3. Az ember a bölcseletben
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
6-7. Az erkölcsi élet
8. Keresztény lelkiség
9. Az ember jövője

NEMESHEGYI PÉTER SJ

Budapesten született 1923. január 27-én. Jogot tanult a budapesti egyetemen, majd 1944. október 3-án belépett a Jézus Társaságba. 1952-ben szentelték pappá. 1956-ban teológiai doktorátust szerzett a római Gergely Egyetemen. Még ebben az évben megkezdte teológiatanári működését a tokiói Sophia Egyetemen; dogmatikát és patrológiát tanít. 1963 és 1969 között a Sophia Egyetem teológiai fakultásának dékánja volt. Tagja az egyetem keretében működő Keleti Vallások Intézetének, valamint a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak. — Számos könyvet és cikket tett közzé japán nyelven (Szentháromság, Eucharisztia, Kegyelem stb.) A Katorikku Shingaku c. japán nyelvű teológiai folyóirat szerkesztője. Főműve: *La Paternité de Dieu chez Origène* (Paris, 1960).