

A homoousios tó patri megosztja az embereket

A Niceai hitvallás kritikai funkciójáról*

■ KARL-HEINZ MENKE

Fordította: Gromon András
teológus, író, fordító, szerkesztő
E-mail: gromonandras@gmail.com

DOI: 10.61894/LP.2025.100.2.2

- A görög filozófiai gondolkodás maximája, miszerint a sokféleség az egység hiányos módja, összeegyeztethetetlen volt a Jézus Krisztus igaz istenségébe vetett keresztény hittel. Az igazság egysége és egységé iránti elkötelezettsége miatt a korai kereszténységnek meg kellett védenie hitvallásának a filozófiai érveléssel való összeegyeztethetőségét. A bibliai gondolkodásmód görög gondolkodásmóddá való átalakulása elsősorban az alexandriai és az antiókhiai teológiai iskolák közötti, évszázadokon át tartó vita eredménye volt. Az alexandriai iskola a három hiposztázis (Atya, Fiú, Szentlélek) alárendeltségét a doketista krisztológiával kötötte össze – az antiókhiai iskola pedig a Szentháromságról szóló modalista tanítást társította az adopcionista krisztológiával. A korai krisztológiai viták minden megoldottnak vélt problémája a 14. század elején újra felszínre került. A nominalizmus központi szerepet játszott ebben: hogyan lehet egy kontingens létező, mint az ember Jézus, magának Istennek a kinyilatkoztatása? A protestáns reformátorok nagyrészt nominalista krisztológiája, Lessing és Kant kritikája, az evolúcióelmélet, a historizmus, a nyelvfilozófia (nyelvi fordulat) és a vallások pluralista teológiája a doketista (Alexandria) és az adopcionista (Antiókhia) szubordinacionizmus új változatait hozta létre. E kihívások fényében a niceai zsinat ezerhétszázadik évfordulója újból tudatosíthatja a homoousios tó patri niceai kifejezés tartós relevanciáját és jelentőségét.

Kulcsszavak: szubordinacionizmus / doketizmus / adopcionizmus / nominalizmus / Spirit Christology / vallások pluralista teológiája / zsidó nézőpontú krisztológia

Minden krisztológia kezdetén váltóállítás történik. Az ember vagy azt feltételezi, hogy maga Jézus az alapja azoknak az értelmezéseknek, amelyek nem csupán *Isten Fiának* (Gottes Sohn) nyilvánítják őt, hanem *Fiúistennek* is (Gott der Sohn), vagy pedig a történeti Jézus és a hit Krisztusa közti különbségtételt összekapcsolja azzal az *a priori* állítással, hogy a valódi Jézus az a tény, amelyet megtisztítottunk az értelmezői által használt képektől. Ennek az alternatívának a szemléltetésére elegendő az a márkai elbeszélés, amely a húsvét előtti Jézus Tábor-hegyi megdicsőüléséről szól (Mk 9,2–10). Vannak olyan magyarázók, akik ezt a jelenetet a Jézus-jelenség megtapasztalása kulcsjelenetének tartják. A magyarázók többségének pedig nehézségei vannak ezzel a perikópával, mivel az nem illik bele az idősmájukba; ők úgy gondolják, hogy a preegzisztens krisztológia beleillik a negyedik evangéliumba, de a legrégebbibe nem.¹ Pedig már Márk tanúsítja: Jézus „több, mint Jónás (Mk 4,35–41), több, mint Illés (Mk 5,21–43), több, mint Illés és Mózes (Mk 6,32–44)” (PESCH 1976, 356. o.).

* Első megjelenés: MENKE 2024.

¹ Ehhez: WYPADLO 2013; REISER 2021, különösen 171–191. o.

A Niceai hitvallás: a bibliai tényállás magyarázata vagy meghamisítása?

A pápai Jézus-könyv kritikusai túlságosan kevéssé vették számításba, hogy XVI. Benedek nem azzal száll szembe, hogy *megkülönböztessük* a történelmi Jézust az ő újszövetségi értelmezőinek Krisztusától, hanem azzal, hogy *elválasszuk* őket egymástól. Többek között Martin Hengelre, Klaus Bergerre és Marius Reiserre hivatkozva olyan jelenséggént határozza meg Jézus Abba-kapcsolatát, amelyet a szem- és fültanúk – például a Tábor-hegyen – minden gondolkodási mintát és kategóriát meghaladó valóságként tapasztaltak és éltek meg. Ezért állítja: „Az ember csak Jézus magányába belépve, csak az ő sajátosságában, az Atyával való kommunikációjában részesülve nyomulhat előre az ő identitásához.” (JRGS 6/2: 696. o.) E nem ritkán tudománytalannak rágalmozott előfeltevés alapján az, amit a krisztológiai zsinatok megpróbáltak fogalmilag egyre pontosabban megmagyarázni, nem más, mint a Jézus szem- és fültanúi által megtapasztalt egyedülállósága annak az embernek, aki a János-evangéliumban azt mondja magáról: „Aki engem látott, Istent, az Atyát látta” (Gott-der-Vater = az „Atyaisten”) (Jn 10,30; 12,45; 14,9; 16,15). Joseph Ratzinger így összegez: „A dogma alap kifejezése, az »egylényegű Fiú«, amelyben össze lehet foglalni a régi zsinatok teljes tanúságtételét, nem tesz mást, mint hogy egyszerűen filozófiai-teológiai szaknyelvre alkalmazza Jézus imádságának tényét.” (JRGS 6/2: 707. o.)

Adolf von Harnack (1851–1930) antitézise így hangzik: „A krisztológiai dogma a görög filozófia egyik konstrukciójára cserélte ki Jézus evangéliumát.” Ámde eltekintve attól, hogy időközben az úgynevezett Jézus élete-kutatás négy hulláma dokumentálja annak lehetetlenségét, hogy az igehirdető Jézust elválasszuk a hirdetett Krisztustól, inkább a görög gondolkodás krisztianizálásáról lehet beszélni, semmint az evangélium hellenizálásáról. A görög filozófia alapjellegzetességét így lehet megfogalmazni: az összes létezők hierarchiáját az egység egyre nagyobb foka szerint lehet megállapítani; vagy negatívan fogalmazva: a sokféleség az egység hiányos módzata. Ha Nicea zsinati atyái ezt az alapelvet követték volna, akkor Jézusnak az ő „Abbájához” fűződő kapcsolatát valószínűleg Adolf von Harnackhoz hasonlóan értelmezték volna, nevezetesen egy különleges küldetéstudattal megáldott embernek az általa „Atyjának” nevezett Istenhez fűződő kapcsolataként. Amikor Harnack a Fiú istenségét összeegyeztethetetlennek nyilvánítja az Atya istenségével (vö. HARNACK 1990, 704–705. o.), akkor inkább ő maga a foglya a görög ontológiának, semmint az általa kritizált Nicaenum. A Niceai hitvallás ellentmond a görög ontológiának, mégpedig homlokegyenest;² a Fiúnak az Atyával való, általa kihirdetett egylényegűsége (homoousios tó patri) azt jelenti, hogy a sokféleséget ugyanaz az ontológiai méltóság illeti meg, mint az egységet. Összegezve: a niceai zsinat nem hellenizálta Jézusnak az Atyaistenhez (Gott-der-Vater) fűződő, az evangélisták által tanúsított kapcsolatát, hanem ellenkezőleg: meg akart felelni az újszövetségi tényállásnak, és ezért egyenesen az ellenkezőjükre fordította a görög gondolkodásmód alapvető premisszáit.³

Ehhez nem kötődött a görög filozófia semmiféle elutasítása, mert – ha úgy tetszik – az arámi gondolkodásmódnak⁴ a görög gondolkodásmódra való átalakítása a keresztény egyetemességi igény elő-

² Ehhez: GRILLMEIER 1975, 423–488. o.

³ „James D. G. DUNN azon kezdeményezése [DUNN 1989, 252–254. o.], hogy a megtestesülés témáját is tartalmazó krisztológia megújítását Jézus önértelmeléséig vezessék vissza [...], alapjában véve kézenfekvő; mert az a régi Bultmann-féle tézis, hogy a krisztológia csak húsvét után kezdődik, ténylegesen már nem meggyőző. Martin HENGEL (1975, 66–68. o.) és Larry W. HURTADO (2008, 266–285. o.) joggal hangsúlyozza, hogy a döntő váltóállításoknak már korán, Pált megelőzően meg kellett történniük.” (HEYDEN 2014, 427. o.).

⁴ E megnevezés jogosultságához lásd: DANIELOU 1964.

feltétele volt. Enélkül egyáltalán nem lenne megmagyarázható, hogy a Földközi-tenger vidékének politeista vallásai hogyan szorultak ki olyan meglepő gyorsasággal. A kereszténység nem katonai vagy gazdasági hatalommal győzte le ezeket a vallásokat, hanem azért, hogy szövetségre lépett a filozófiai rációval. A görög gondolkodásmód arra kényszerítette a korai kereszténységet, hogy fogalmilag tisztázza a maga hitét. Ez a tisztázás egy csaknem ötszáz éves időszak alatt zajlott le, és lényegében két teológiai iskola, Alexandria és Antiókhia egymással való versengésének és küzdelmének eredményeképpen valósult meg.

Az alexandriai szubordinacionizmus és annak doketista következményei

Aki Órigenészhez († 253) hasonlóan a platóni-újplatóni gondolkodásmódban mozog, az nem képes az Atyában és a Fiúban egyszerre megvalósulni elképzelni az ontológiailag Legnagyobb Valóság lényegét (das Wesen des ontologisch Höchsten). Egy újplatonista el tudja gondolni a Logosznak és a Léleknek (Geist) a Legfelső Valóságból (Allerhöchste) való örök származását, a Logosznak és a Léleknek egy „Legnagyobb Valósággal” (der Höchste) való egylényegűségét azonban nem.⁵ Az Alexandriában honos teológiai iskola három hüposztázisról beszél, és ezért az antiókhiai teológiai iskola részéről a triteizmus vagy a szubordinacionizmus szemrehányásával szembesült. És ez még nem elég: az alexandriai „három hüposztázis”-tannak problematikus krisztológiai következményei voltak. Mert ha valaki a Fiút mint önálló hüposztázist alárendeli (szubordinálja) az Atya hüposztázisának, akkor meg kell magyaráznia, hogyan lehet még magának *Istennek* az emberré válásáról beszélni, vagy pláne arról, hogy ő leszállt a bűn keresztre feszítő gyűlöletének helyére. Az alexandriaiak erre a kérdésre adott válasza egy tendenciózusan doketista krisztológia volt. Amilyen mértékben alárendelték Jézus Krisztust a Legfelső Valóságnak (Allerhöchste), ugyanolyan mértékben fölérendelték őt minden más embernek. Ez azt jelenti: Jézus Krisztus a Logosznak egy ember testébe csak átmenetileg beöltöztetett, az Atyából örökkévalóan származó hüposztázisa – ha úgy tesszük, egy kvázi isteni köztes lény a Teremtő és a teremtett világ között. Egyes alexandriai teológusok kijelentik, hogy Krisztus lelke és szelleme (Seele und Geist) a preegzisztensnek elgondolt Logoszé volt, és csak a teste volt egy emberé. Mások – akiket „monothelétáknak” neveztek – arról beszélnek, hogy Krisztusban az emberi akarat helyett a Logosz akarata volt jelen. A szakirodalom az alexandriai krisztológia minden változatát az „egyesülési, illetve egybeolvadási krisztológia” és a „Logosz-szárx-krisztológia” megnevezéssel foglalja össze.

A presbiter Arius († 327) semmi más nem volt, mint egy következetesen gondolkodó alexandriai.⁶ Miközben Órigenész azt tanítja, hogy a Fiú örökkévalóan származik az Atyából, Arius azt hangsúlyozza, hogy örök származás nem létezhet, mivel ellentmondana az isteni létnek (das Göttliche), ha az valamiképpen nem egy önmagának elégséges valóság lenne. Tehát így következtet: a Fiú az Atya akarata által a semmiből (ex ouk ónton) keletkezett; kezdete van. Arius Logosza nem isten, hanem egy teremtmény; nem maga Isten, hanem az Istennek lényegileg alárendelt Logosz az alanya Krisztus minden szavának, tettének és szenvedésének; a Logosz az alany, Jézus szenvedésre képes teste pedig az ő szer-

⁵ Ehhez átfogóan: GERLITZ 1963, különösen 48–119., 172–221. o.

⁶ Az összes hozzáférhető forrás teljességre törekvő listáját kínálja: HANSON 1988, 878–886. o. A vitathatatlanul valódi Ariuszövegek kronológiai elemzését nyújtja: BÖHM 1991, 43–84. o.; BÖHM 1993, 109–117. o.

ve (Organon), illetve eszköze (Instrument). Egészen más a János-prológus Logosza; őt a szerző kifejezetten „Istennek” nevezi. Annak érdekében, hogy kizárja az ariánus, illetve a jánosi Logosz bármiféle összekeverését, a Niceai hitvallás kerüli a „Logosz” (szak)kifejezést, és ehelyett a következő formulával nyilvánítja ki a Fiúistennek (Gott-des-Sohnes) az Atyaistennel (Gott-dem-Vater) való ontológiai egyenrangúságát: „Isten az Istentől, világosság a világosságtól, valóságos Isten a valóságos Istentől.”

Az antiókhiai modalizmus és annak adopcionista következményei

Hogy mennyire nehezen alakult az arianizmus megválaszolása a görög filozófia fogalmaival, le lehet olvasni azon az attribútumon, amelyet minden keresztény felekezet szinte minden hitvallásába felvettek: *homoousios tó patri*.⁷ Ez az antiókhiai iskolából származik, ahol – modern kifejezéssel szólva – inkább exegetikailag érveltek, mintsem szisztematikusan. Mindazonáltal az antiókhiaiak sem vitatták annak a görög filozófiában adott alapelvnek az érvényességét, hogy az ontológiailag legfőbb valóság (das Höchste) nem lehet egyszerre az Atya *hypostasisa* és a Fiú *hypostasisa* is. De ebből a premisszából nem a Fiú és a Lélek (Geist) hüposztázisának az Atya alá rendelését vezették le, hanem az egy és egyetlen Isten *ousiájának* három módozataként vagy arcaként (prosopa) értelmezték az Atyát, a Fiút és a Lelket. Rövidebben mondva: az alexandriaiak triteizmusba hajló háromságtanát (három hüposztázis tana) inkább modalizmusba hajló háromságtanával válaszolták meg. És ahogyan az alexandriaiak háromságtanának, úgy az antiókhiaiak háromságtanának is megvolt a krisztológiai fonákja. Az alexandriai egybeolvadási krisztológiának (doketizmus és monofüzitizmus) felel meg az antiókhiaiak később „nesztoriánusnak” nevezett „szétválasztási krisztológiája”. Ankürai Marcellus (†374) a Logoszt és a Lelket Istenben nyugvó energiákként értelmezi, amelyek – kifelé megjelenve – a Jordán-beli keresztsége alkalmával éppen arra a „hatalomra” képesítik az ember Jézust, amellyel azután ő beszélt és cselekedett. Ez azt jelenti: Jézus Krisztus nem mindig a Fiú; csak azzá válik. Ezért az antiókhiaiaknak az irodalomban többnyire „szétválasztási vagy Logosz-Anthrópsz-krisztológiának” nevezett krisztológiáját „adopcionizmusként” is szokták jellemezni. Jóllehet ez Jézusnak az Újszövetség által tanúsított Abba-kapcsolatából indul ki, de közben figyelmen kívül hagyja a János-prológust és a Mátéra és Lukácsra támaszkodó preegzisztencia-krisztológiát. Az antiókhiai nézőpontból Isten a Logosz és a Lélek révén *Deus assumens*, Jézus pedig az őrá hagyatkozó *homo assumptus*.

Miért van ennyi vizály a fogalmak körül?

Nem csak Harnack vetette meg a korai egyház háromságteológiai és krisztológiai vizálykodásait, mondván, hogy azok szörszálhasogató definíciók, és megkülönböztetések tárgyává fokozzák le Jézus Krisztust. Ámde ez a kritika félreismeri, hogy a keresztény hit lényegéről volt szó, az *articulus stantis et cadentis ecclesiae*-ről. Jézusban *mint valódi emberben* csak akkor jelenhet meg a háromságos Isten kinyilatkoztatott volta, ha Jézusnak a tér és az idő végességében megélt Abba-kapcsolata *szemé-*

⁷ A történelem iróniája: Szamoszati Pált (†272), Antiókhia püspökét 268-ban elítélték, mivel modalista háromságtanát ugyanazzal a *homoousios tó patri* formulával magyarázta, amellyel – évtizedekkel később – a niceai zsinat harcol Arius szubordinacionizmusa ellen. Ehhez lásd: BRENNECKE 1984, 270–290. o. Kiegészítésképpen: RITTER 1979, 404–423. o.

lyesen azonos az örök Fiúnak (Logosz) az örök Atyához fűződő, a Háromságon belüli (innertrinitaris) kapcsolatával. Az alexandriaiak és különösképpen Arius doketista tendenciájú krisztológiája az Atyaisten (Gott-der-Vater) átmeneti szócsövénél vagy eszközénél nyilvánítja a Megváltót. Így nézve Jézus csupán valami fontosat közölt az emberiséggel. Vagy pozitívan fogalmazva: a golgotai esemény csak akkor több a Jézus által átadott üzenetnél, amely a bűnös ember Istentől való elkülönülésének megszüntetéséről, a bűnnek a hatalmától való megfosztásáról és ezért a menny lehetségessé válásáról szól – minden olyan ember számára, aki megragadja Jézusnak a felé kinyújtott kezét, aki egészen a „seolig” leszállt –, ha Jézussal *maga Isten* jutott el oda, ahol a bűnös bezárkózott bűnei következményeibe, és így elszakadt Istentől.⁸ És ahogyan Jézus Krisztus valódi istensége, úgy valódi emberisége is elengedhetetlen jelentőségű. Mert minden egyes embertársa csak akkor fivére vagy nővére Jézus Krisztusnak, és ennél fogva felülmúlhatatlan módon megnemesedett, ha a Niceai hitvallás által az Atyáéval azonos ontológiai síkra helyezett Fiú nem csupán külsődlegesen, hanem valóban ember. A kereszténység csak akkor nem e világ megvetése a túlvilág kedvéért, hanem az ember emberivé tétele, ha feltételezzük Krisztus valódi emberségét. Azáltal, hogy Jézus Krisztust hüposztatikusan (személyileg) azonosítják a Fiúistennel (Gott-der-Sohn), a zsinati atyák forradalmasítják a görög filozófia antropológiáját. Abban ugyanis az ideák világa a tulajdonképpeni valóság, elkülönítve a sok empirikusan észlelhető dolog mulandó világától. Példa: az „ember” ideája örök, az egyes ember ellenben ennek az ideának mulandó és kicserélhető megvalósulása. Jézus Krisztus azonban azonosul minden szegénnyel, éhezővel, szomjazóval, mezítelennel és rabbal, minden egyes embertársát fivérének és nővérének nevezi, és a vele együtt keresztre feszített két bűnöző egyikének bűnbánatára ezzel az ígérettel válaszol: „*Mondom neked, még ma velem leszel a Paradicsomban.*” (Lk 23,43)

Felületesen szemlélve meglepő lehet, hogy az antiókhiai szétválasztási krisztológia szótériológiai és antropológiai következményei konvergálnak az alexandriai egyesítési krisztológia következményeivel. Ez az Antiókhia és Alexandria közti összetartás azonban gyorsan tisztázható: ha Jézus olyan ember, aki csak az Atyából kiáradó energiák (a Logosz és a Lélek) által emelkedik Isten Fiává, akkor ő legjobb esetben is csak Isten Lélekkel telt szerve (Organon), de nem Isten reális jelenléte ott, ahol a bűnös bezárkózott a maga végzetébe. Ahogyan az alexandriaiak által elgondolt, Isten és az ember közti közties lény, úgy az antiókhiai krisztológiáknak a Logosz és a Lélek által adoptált Istenfiúja (Gottessohn) is legjobb esetben útmutató a mennybe, de nem maga az Atyaistennel (Gott-der-Vater) alkotott közösség.

Az antiókhiai győzelem Niceában és az alexandriai visszavágás

Minden összehajlás dacára: a niceai zsinat az antiókhiaiak győzelme volt az alexandriaiakkal szemben, mert az antiókhiai iskolából származó *homousios tó patri* formula közvetlenül az alexandriai „három hüposztázis”-tan szubordinacionizmusa ellen irányult. Az első konstantinápolyi zsinatra (381) volt szükség ahhoz, hogy helyesbítsék a *homousios tó patri* axióma modalista elhajlását, nevezetesen a hitvallás ezen tételével: „Hiszek a Szentlélekben, aki az Atyától [és a Fiútól] származik, akit az Atyával és Fiúval együtt imádunk és dicsőítünk.” (DH 150) Pozitívan kifejezve: a „három személyben egy

⁸ Ebben a szótériológiai kicsúcsosodásban gyökerezik az alexandriai Athanasziosz elkeseredett (és az egyoldalúságtól nem mentes) antiarianizmusa. Ehhez: HANSON 1988, 239–273. o.

lényeg” formula megőrzi a Fiúnak az Atyaistennel való egylényegűségéről szóló niceai hitvallást egy modalista háromságtan szerinti félreértéstől.

Ha úgy tetszik, az első konstantinápolyi zsinat az alexandriaiak reagálása volt az antiókhiaiak niceai győzelmére. És ahogyan az utóbbinak megvolt a maga elhajlása, ugyanúgy az alexandriaiak visszavágásának is, mert azok a maguk „három hiposztázis”-tanából levezették az Atya szenvedésképtelenségének és a Fiú szenvedésképtelenségének megkülönböztetését – azt a különbségtevést, amely az antiókhiaiak modalista háromságtana ellen irányult; az ugyanis magában foglalja, hogy a Fiúval az Atyának is szenvednie kellett. Ezt a végkövetkeztetést az alexandriaiak nyomására „patripasszionizmusként” elítélték (DH 284), ami viszont súlyos következményekkel járt a keresztény szótériológiára nézve. Annak foglyaként, amit a görög filozófia az elgondolható Legnagyobból (das Höchste) tanított, megfélemedtek arról a megkülönböztetésről, amelyet már Irenaeus (†130)⁹ és még világosabban Gregoriosz Thaumaturgosz (†270) (vö. FROHNHOFEN 1987, 213–220. o.) elvégeztet, nevezetesen hogy különbség van a) azon szenvedés között, amelyet akarata ellenére rónak ki valakire, és b) azon szenvedés között, amelyre valaki szeretetből igent mond, és így hordozza. Röviden: az a patripasszionizmus, amelyet az egyház tanítóhivatala elítélt, alapvetően különbözik attól a patripasszionizmustól, amelyet például Wolfhart PANNENBERG (vö. 1959, 1–49. o.) vagy Hans Urs von Balthasar védelmez. Ugyanis: „A »pathosz«-t lehet kényszerű külső történésként értelmezni. Ilyen semmiképp sem érheti Istent; ha azonban ő szabadon elhatározza, hogy emberként szenvedni fog, akkor szenvedésének alapjául egy erősebb »akció« szolgál, amelynek révén ő a szenvedést és a halált is »áthatja«, és ezzel mindkettőt elpusztítja.” (BALTHASAR 1983, 200. o.)

A Niceai hitvallás kritériumi szerepe

Minden említett egyoldalúság ellenére a *homoousios tó patri* formula felekezeteket átfogóan¹⁰ az újszövetségi tényálláshoz való hűség kritériumává vált; azt fejezi ki, hogy Jézusnak az Atyaistenhez (Gott-der-Vater) történelmileg megvalósult viszonyulásában *maga Isten* nyilatkoztatta ki magát. A Niceai hitvallás rögzíti: maga Isten mindig is eleve kapcsolat, nevezetesen az örök Fiúnak az örök Atyához fűződő kapcsolata. És a Niceát kiegészítő első konstantinápolyi zsinat (381) a harmadik isteni hüposztázissal, a Szentlélekkel azt nyilvánítja ki, hogy az Atya és a Fiú kettőssége nem az egység hiányos módozata, hanem ellenkezőleg: a tökéletes egység tanúbizonysága.

Jézus Krisztus valóban ember és valóban a Fiúisten (Gott-der-Sohn) – elválaszthatlanul és keveretlenül (DH 302). A krisztológiát mégis mindmáig foglalkoztatja az a kérdés, *hogyan* marad teljességgel megőrizve a Megváltó ember volta, ha az ő hüposztázisa kezdettől fogva és kizárólagosan a Háromságon belüli Fiú hüposztázisa. Pusztán az egység és a különbség *Háromságon belüli* azonos eredetűségére (Gleichursprünglichkeit) utalni – ez elhibázza a problémát; mert a *tér és idő által meghatározott világban* két valóságnak a *Háromságon belül* lehetséges azonos eredetűsége éppolyan lehetetlenség, mint a négyzögű kör. Változatlanul szigorúan figyelembe kell venni: Krisztusnak a „hiposztatikus egység” szakkifejezéssel meghatározott egyedülállósága (Singularität) olyan egységet ír le, amely a háromsági egységtől eltérően nem állt fenn mindig is, hanem az Atya a Szentlélek által alkotta meg

⁹ IRENAEUS: *Adversus haereses* III 16, 6 (SC 211, 314).

¹⁰ A különböző keresztény felekezeteken belüli, nagyon különböző kötelező érvényűség problémájához: STAATS 1996, 279–318. o.

térben és időben. Feltételezhetjük, hogy Jézus ember voltát nem korlátozta hüposztatikus felvétele a Fiúistenbe (Gott-der-Sohn), hanem felszabadította arra, hogy önmaga legyen. Ugyanakkor az is tény, hogy a hüposztatikus egységről szóló dogmát a teológiatörténet során ismételten a Logosz hegemoniája értelmében (Krisztus valódi ember voltának megrövidítéseként) értelmezték.¹¹ A két központi krisztológiai fogalom, az *ousia* és a *hypostasis* mindmáig megmaradó jelzőlogteherként (Hypothek) van jelen abban, hogy viszonyukat eltérően határozzák meg a) a háromságban és b) a krisztológiában. A krisztológiában (két természet egy személyben) henotikus (egyesítő) jelentést, a háromságban azonban (egy természet három hiposztázisban, illetve személyben) diakritikus (megkülönböztető) jelentést tulajdonítanak a *hypostasis*, illetve a személy fogalomnak.

Arius redivivus, avagy a Nicea-konstantinápolyi hitvallás a nominalizmus, a modernség és a posztmodernség támadása alatt

Nicea és Konstantinápoly hitvallása (NC) révén egyszer s mindenkorra tisztázottnak tűnt, hogy egy háromságban nélküli krisztológia elhibázza az újszövetségi tényállást (Jézus Abba-kapcsolatát). De a történelemre vetett pillantás hamar fölismereti velünk, hogy az Antiókhia és Alexandria közti vitás kérdések újból és újból felmerülnek.

A nominalizmus szubordinációs következményei

Szinte felbecsülhetetlen horderejű szellemtörténeti áttörés kezdődött a 13. és 14. század fordulóján. Kiváltója egy eredeti teológiai megfontolás volt. Ha Isten – így az alaptézis – abszolút szabad, akkor egészen más világot is teremthetett volna, mint a jelenlegi; akkor minden teremtett valóság egyszerűen esetleges; akkor egyetlen teremtmény sem az isteni gondolatok vagy az isteni akarat kifejeződése; akkor egyáltalán nem lehetséges olyasmi, mint a természet teológiája (természetes teológia); akkor Jézus Krisztus teremtett természete vagy legalábbis ennek szenvedése a kereszten nem Isten kinyilatkoztatott volta, hanem inkább Isten elrejtése az ő ellentétében („Deus absconditus” krisztológia). Martin Luther – mivel nominalista tanítója révén járatos ebben a gondolkodásmódban – kijelenti, hogy a Megváltó, mivel ő valóságos Fiúisten (Gott-der-Sohn; homoousios tó patri), mindenkor érvényesülni hagyhatta volna vagy megakadályozhatta volna emberi természetének szenvedését.¹²

Az ellentétek feltételezik egymást. Az úgynevezett óprotestantizmus tendenciózan alexandriás krisztológiáját a felvilágosodás által meghatározott újprotestantizmus (vö. DREHSENS 2000, 366–383. o.) tendenciózan antiókhias krisztológiája követi. Ez is egy bizonyos filozófia kísérőjelensége: Lessing és Kant – következetesen nominalista módon – abból indul ki, hogy valamilyen történet, mivel esetleges, egyáltalán nem tartalmazhatja (nyilatkoztathatja ki) a kifejezetten nem esetlegeset, változhatatlant és szükségszerűt, tudniillik az alapjában véve minden ember által belátható igazságot. Krisztológiára fordítva: a történeti Jézus egyáltalán *nem lehet* az isteni Logosz, hanem legjobb esetben csak tudatba

¹¹ Jézus Krisztus meg nem rövidített emberségének az asszumpció-, szubszisztencia- és habituselméleten belüli problémájáról szemléletesen megkülönböztető áttekintést nyújt KRAUS 2005, 338–345. o.

¹² Ehhez lásd: MÜLLER 2001, 51–70. o.

emelheti azt, amit maga az ember esze autonóm módon is tudhatna. Lessing szerint Jézus „az emberi nem nevelője”, de nem maga „az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6) (vö. SCHILSON 1974, 89–179. o.).

Ennek a filozófiának az újprotestantizmus krisztológiája által végbement recepciója az antiókhiai szubordinacionizmus modern válfaja. Tipikus példa: Friedrich Schleiermacher (1768–1834) krisztológiájában Jézus nem mindig is eleve Fiúisten (Gott-der-Sohn); ő az „új Ádám”, aki az első Ádámtól eltérően nem a saját énjéből fakadóan és nem a saját énjére irányulóan, hanem Istenből kiindulva és Istenre irányulóan élt, és így mint a bűnösök között a teljesen büntelen volt „az egyetlen Fiú”. Ahogyan az antiókhiaiak, ugyanúgy Schleiermacher is kritizál minden olyan háromságtant, amely három személyből indul ki. Ahogyan az antiókhiaiak, úgy ő is szembefordul a hüposztatikus egység dogmájával. Ehelyett olyan emberként értelmezi a Megváltót, aki istenkapcsolata (büntelensége) által az ádami kárhozattörténet fordulópontja lett (vö. JUNKER 1990, különösen 39–120. o.).

Az alapján a nominalista előfeltételezés alapján, amely szerint a természetben és a történelemben egyetlen ténynek sincs jelentősége önmagában, hanem azok csak az ember által vagy az ember történelmi feltételekhez kötött nyelvi játékaik¹³ révén nyernek jelentőséget, a liberális protestáns teológiában eldöntöttek számít, hogy Jézus csak egy új tudat katalizátora volt. David Friedrich Strauß (1808–1874) korlátoltságnak nevezi azt, amikor valaki még mindig úgy véli, hogy a krisztológia tartalma szükségképpen összekapcsolódik egy egyén személyével és történetével (vö. STRAUSS 1836, 738. o.). Jóllehet az igazság közvetítése mindig történelmileg történik, de ettől a közvetítők nem éppolyan szükségszerűek, mint a közvetített igazság. Jézus sem szükségszerűen, hanem véletlenül közvetítője a minden ember számára lehetséges istenfiúságnak.

Rudolf Bultmann (1884–1976) megkülönbözteti Jézus *történelmi ténylegességét* az *ő történetiségétől* (vö. BULTMANN 1993a, 200–201. o.). Történelmi tényként Jézus a múlt egyik végtelenül értelmezhető tárgya, Isten beszédének eszközeként viszont egy jelenlegi történés. A tulajdonképpeni Jézus Bultmann szerint nem a történészek Jézusa, hanem az a kérügma, amely a hallgatókat egyesével egzisztenciálisan megragadja, és így lehetővé teszi számukra az egyedül kegyelemből történő megigazulásba vetett hitet (vö. BULTMANN 1993b, 30. o.). Bultmann áthelyezi Jézus jelentőségét az Újszövetségben elbeszélte történetből a mindig egyedi kérügmabefogadó személy egzisztenciájába. Így tekintve Jézus keresztségének és feltámadásának eseményei nem az üdvösség történését jelentik, hanem csak egy megtérés lehetséges katalizátorai. Azt, hogy Bultmann hogyan határozza meg a kinyilatkoztatás és a történelem viszonyát, így lehet összegezni: kinyilatkoztatás csak ott történhet, ahol az idő megszűnik időbelinek lenni.

Isten mint az abszolút Lélek és Jézus mint általa eltöltött szerv (Organon)

Az anglikán egyházon belül a 19. században alig felülmúlható élességű összeütközés történt az „oxfordi ortodoxia” és ama teológiai avantgárd között, amely történetkritikai alapállású volt, és a „felülről jövő krisztológiára” „alulról jövő jézuológiával” válaszolt. A két pártban közös volt a Háromság szélsőséges elfelejtése. Az oxfordi megtestesüléskrisztológusok azért hagyták feledésbe merülni a Három-

¹³ Az az alapelv, hogy a gondolkodás nyelv nélkül lehetetlen, és hogy a nyelv mindig egy meghatározott nyelvi közösség alkotása, ehhez a krisztológiai következtetéshez vezet: Jézus mindig az, amit ő egy nyelvi játékon (Sprachspiel) belül jelent. Ehhez kritikusan: MÜLLER 1995, 161–186. o.; GÖCKE 2018, 56–73. o.

ságot, mivel nem a második isteni személynek a Lélek által létrehozott megtestesüléséről beszéltek, hanem egyszerűen Isten megtestesüléséről, következésképpen messzemenően szinonimaként alkalmazták a „Jézus” és az „Isten” fogalmat. Az ellenoldal élharcosai azért hagyták feledésbe merülni a Háromságot, mivel egyszemélyűként (monopersonal) fogták fel Istent, és Jézust Isten ama képessége egyik jelenségeként értelmezték, hogy önmaga valamelyik másában – minden teremtményben és eseményben – többé vagy kevésbé intenzíven megjelenjen. A szakirodalom „gradualista Lélek-krisztológiának” nevezi az antiókhiai krisztológiának ezt a válfaját. Ez azzal a Hegel¹⁴ által ihletett tézissel helyettesíti az egyszeri megtestesülési eseményről szóló elképzelést, amely szerint Isten az abszolút Lélek, aki minden valóságban többé-kevésbé intenzíven megismerteti magát. Így tekintve Jézus nem az egyetlen, hanem csak hatástörténetileg kiemelkedő példánya Isten világ- és történelembeli, pneumatológiailag értelmezett immanenciájának.¹⁵ Geoffrey Lampe – 1960 és 1979 között az Újszövetség és a patrisztika professzora Cambridge-ben – jellegzetes címmel (*God as Spirit*) írta meg az anglikán Lélek-krisztológia egyfajta „summáját”. Ahogyan már a 4. században Ankürai Marcellus, Lampe is Isten térben és időben megjelenő energiáiként nevezi meg az Igét (Logosz) és a Lelket, és ezt a következtetést vonja le: Jézus az az ember volt, akiben Isten Szava és Lelke olyan hatalmasan jelent meg, hogy bár *Isten Fiának* szabad nevezni, de *Fiúistennek* (Gott-der-Sohn) nem.¹⁶

Azon teológusok mellett, akik Istent kizárólag mint az abszolút Lelket értelmezik, aki ugyanolyan mértékben képes transzcendens és immanens lenni, ott vannak azok a teológusok, akik a Niceai hitvallással szembeni kritikájukat azzal a tézissel kötik össze, hogy Isten a teremtett világot és a történelmet megelőzően vagy ezektől függetlenül nem Atya, Fiú és Lélek. Hendrikus Berkhof (1914–1995) holland teológus nem ontológiailag, hanem üdvtörténetileg értelmezi a niceai *homoousios tó patrit*. Magyarázata szerint Isten azáltal nyilatkoztatja ki magát Atyaként, hogy az egyetlen büntelen embert, „Jézust” a fiának nyilvánítja, és őbenne olyan hatalmasnak bizonyul, amelyet „Szent Léleknek” nevezünk (vö. BERKHOF 1973, 348–349. o.). Hasonlóan gondolja Piet Schoonenberg (1911–1999), aki ezzel a kérdéssel kezdi krisztológiáját: „Jézus emberi személy volta fölvetett az Ige személy voltába, és ezért emberként személytelenné vált? Avagy az emberi személyi mivolt mint a cselekvések, a döntések és az éntudat önálló emberi középpontja az Ige isteni személye mellett, vagy azzal feszültségben áll?” (SCHOONENBERG 1969, 68. o.) Válasza: vagy arról van szó, hogy Jézus fiúsága a Niceai hitvallás értelmében magához Istenhez tartozik, vagy az antiókhiai szubordinacionizmus értelmében Jézus az őbenne adoptáló és inspiráló Atyaként megmutatkozó JHWH teremtett médiuma.¹⁷ Schoonenberg úgy véli, a Szentírásból ki lehet olvasni, hogy az Atyaisten (Gott-der-Vater) csak a valódi másság szabadon bocsátása után – tehát a teremtés és a történelem folyamán – jelenik meg Fiúként és Szentlélekként. Azt hangsúlyozza, hogy az üdvtörténeti háromságot megelőzően nem létezik immanens Háromság. Jézus nem a Háromságon belüli (trinitátsimmanens) és preegzisztens módon a Fiú, hanem csak életében, szenvedésében és halálában válik azzá, amikor Lélek-történésként megtapasztalja az Atya immanenciáját önmagában.

¹⁴ „A Léleknek (Geist) az a természete, hogy megnyilvánuljon, tárgyiasuljon; ez az ő tette és az ő elevensége, az ő egyetlen és végtelen tette. Istennek mint Léleknek (Geist) ez a lényege, hogy egy másikért legyen, hogy kinyilatkoztassa magát; nem egy alkalmalmmal teremt meg a világot, hanem ő az örök Teremtő, az önmagát örökké kinyilatkoztató. Ez ő, ez az *actus*; ez az ő fogalma, ez a rendeltetése.” (HEGEL 1986, 35. o.)

¹⁵ Vö. ILLINGWORTH 1889, 132–157. o.; uő 1898, különösen 23–81. o., 151–165. o.; RAVEN 1928.

¹⁶ Vö. LINK-WIECZOREK 1998, 248–265. o.; PRESS 2001, 5–13. o.

¹⁷ Vö. SCHOONENBERG 1992, 168. o. Ehhez átfogóan lásd: BLANKENBERG 2000.

A pluralista vallásteológia a vádlottak padjára ülteti Niceát

John Hick brit teológus (1922–2012) – akit nemritkán a pluralista vallásteológia atyjának neveznek – egy vallásokat átfogó „világteológia” alapjaként tekintett a gradualista Lélek-krisztológiára. Ugyanabban az évben, amelyben Geoffrey Lampe közzétette *God as Spirit* című főművét, Hick megjelentette *The Myth of God Incarnate* című, híressé vált gyűjteményes kötetét (HICK 1977). Ebben elveti azt a niceai axiómát, amely szerint a Fiú egylényegű az Atyával, mondván, hogy ez nem más, mint a mitikus beszédmód tipikus maradványa. Magyarázata szerint a mitikus gondolkodásformában lehetséges védelmezni a niceai axiómát, de ez hamissá válik, ha azt szó szerint vesszük, és ha a szó szerint vételhez még az egyetemesen jelentős páratlanság igényét is hozzátesszük. Hick szerint Jézus Krisztus páratlanságának és egyetemes üdvösségi jelentőségének állítása az alapja mindenfajta intoleranciának a kereszténység történelmében, kifelé az imperialista misszióknak, befelé az inkvizícióknak.¹⁸ Egy 1966-os korai tanulmányában egy nem abszolutizált krisztológia mellett száll síkra, amely a niceai „azonos lényegűség” (Homoousie) fogalmát az „azonos szeretetűség” (Homoagape) fogalmával helyettesíti (vö. HICK 1973, 148–164. o.). Azt mondja: jóllehet Jézus csak ember volt, az ő *agapéjének* jelenségét az isteni szeretet eseményének lehet nevezni, ez a beszédmód azonban nem metafizikai jellegű, hanem metaforikus. Ismételten hangsúlyozza, hogy a metaforikus értelmezésről Jézusnak a Háromságon belüli Fiúval történő metafizikai azonosítására való áttérés a keresztény teológiatörténetnek már a János-evangéliumban jelentkező és a krisztológiai zsinatokon normává emelt bűnbeesése volt.¹⁹

Hick Nicea-értelmezésében²⁰ döntő mozzanat, hogy kikapcsolja a hüposztatikus egység dogmája és a háromsági dogma közti, logikusan szükségszerű összefüggést; figyelmen kívül hagyja, hogy a háromsági dogma nem monolitikus, hanem viszonyulási egységként fogja fel Istent. Ha Jézus valószínű emberként ugyanazt a *kapcsolatot* éli meg az Atyaistennel (Gott-der-Vater), amely a Háromságon belül a Fiúisten (Gott-der-Sohn) kapcsolata az Atyaistennel, akkor ő *kath' hypóstatin* (személyileg) – nem pedig *kath' ousian* (lényegileg) – a Fiúisten. Hick figyelmen kívül hagyja, hogy ismételten el lettek ítélve azok az alexandriai elképzelések, amelyek szerint az emberi természet helyét részben az isteni természet tölti ki; nem veszi észre a hüposztatikus és az ontológiai egység közti különbséget, és ezért arra a következtetésre jut, hogy a kereszténységnek ki kell szabadulnia görög fogságából.

Hickhez hasonlóan, de kevésbé radikálisan érvel Leonard Swidler is (1929–), aki Philadelphiában hosszú ideig a „katolikus gondolkodás és vallásközi párbeszéd” tanszékének vezetője volt. Hicktől eltérően Swidler nem akarja elvetni a Niceai hitvallást, csak „dezabszolutizálni” akarja annak terminológiáját. Azt javasolja, hogy ez a dogmatikus definíciók „attributív újrafogalmazásával” történjék, például

¹⁸ „Thus the dogma of the deity of Christ – in conjunction with the aggressive and predatory aspect of human nature – has contributed historically to the evils of colonialism, the destruction of indigenous civilisations, anti-Semitism, destructive wars of religion and the burnings of heretics and witches.” [Így Krisztus istenségének dogmája – összefüggésben az emberi természet erőszakosságával és zsákmányoló jellegével – történelmileg hozzájárult a gyarmatosítás gonoszságaihoz, az őslakos civilizációk pusztításához, az antiszemizizmushoz, pusztító vallásháborúkhoz, valamint eretnekek és boszorkányok égetéséhez. – Ford. Jasper-Makay Emese.] HICK 1992, 372. o.

¹⁹ „And as Christian theology grew through the centuries it made the very significant transition from 'Son of God' to 'God the Son', the Second Person of the Trinity. The transposition of the poetic image 'Son of God' into the trinitarian concept 'God the Son' is already present in the Fourth Gospel.” [Ahogy a keresztény teológia az évszázadok során fejlődött, jelentősen elmozdult az „Isten Fia” fogalmától a „Fiúisten”, a Szentháromság második személyének koncepciója felé. Az „Isten Fia” költői kép átültetése a trinitárius „Fiúisten” koncepciójába már a negyedik evangéliumban megjelenik. – Ford. Jasper-Makay Emese.] HICK 1977b, 175. o.

²⁰ Ehhez átfogóan: CARRUTHERS 1990, 263–309. o.

azáltal, hogy a létre vonatkozó kijelentéseket („valóságos Isten és valóságos ember”) a tulajdonságokra vonatkozó kifejezések váltsák fel („valóban isteni és valóban emberi”) (vö. SWIDLER 1991, 110. o.).

Zsidó perspektívájú szubordinacionizmus

A szubordinacionizmus kevésbé filozofikusan, mint inkább teológiailag megalapozott válfaja a zsidóság és a kereszténység viszonyának a soa által felidézett újrameghatározásában gyökerezik. Példaként Hans-Joachim Kraus (1918–2000) és Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002) nevezhető meg.

A göttingeni exegeta, Kraus elhatárolódik Jézus életének azon kutatóitól, akik érdekezérelt Jézusképeiket összekeverik az „önmagában vett Jézussal” (Jesus an sich). Hangsúlyozza, hogy az egyetlen szemüveg, amelyet egy exegeta föltehet, az a zsidóság szemüvege, mert – indoklása szerint – Izrael népe írásba foglalt várakozásaiban vannak azok a kategóriák, amelyekkel maga Jézus értelmezte önmagát (vö. KRAUS 1983, 347. o.). Kraus meghatározása szerint Jézus az, akit „Izrael Istene felszerelt és felkent a Lélekkel” (Ézs 11,1kk; 61,1kk) (uo. 359. o.). Rámutat arra, hogy a *ruah* a Bírák kora óta ama harcos Megmentőnek a karizmája, aki JHWH nevében cselekszik. Lukács a 4. fejezetben elbeszéli, hogyan üti fel Jézus a Szentírást a názáreti zsinagógában, idézi Ézsaiás 61. fejezetét, visszaadja a könyvet a zsinagóga előjárójának, majd azt mondja: „Ma teljesedett be az Írás szava, amelyet az imént halottatok.” (Lk 4,21) Jézus keresztségére való tekintettel Kraus kijelenti: a Názáreti a Szentlélekkel való felkenés által kap küldetést és felhatalmazást arra, hogy Isten fia legyen. Nem állt mindig is Isten oldalán, hanem a Lélek állítja Isten oldalára. Ami Jézust Isten biblikusán tanúsított üdvtörténetének minden prófétája közül kiemeli, az a Lélek adományának fokozatilag minden korábbit felülmúló teljessége.²¹ Kraus összefoglalása: „Ily módon az »Isten fia« felségcímet az Újszövetségben mindenestül a Lélek határozza meg. És ez azt jelenti: nem »isteni természet« vagy lényegmeghatározás jellemzi Jézust mint az »Isten fiát«, hanem egyedül Isten Lelke.” (KRAUS 1992, 43. o.)

Még radikálisabban zsidó perspektívájú krisztológiát kínál Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002). Ahogyan Kraus, ő is síkraszáll a metafizikaitól a biblikus gondolkodásformához való visszatérés mellett (vö. MARQUARDT 1991, 130. o.), mert – amint hangsúlyozza – a lényeg tekintve az Isten és ember közötti, Krisztusban megvalósult *egységről* szóló niceai dogma nemcsak valami hasonlót, hanem *ugyanazt* akarja mondani, amit a Héber Biblia mond kapcsolati fogalmakkal a JHWH és Izrael között újból és újból bekövetkezett egyesülésről. Ennek a tézisnek az alátámasztása érdekében Marquardt arra utal, hogy „Isten megtestesült” Izrael történelmében. Az ő nézőpontjából a megtestesülés (Inkarnation) mindenekelőtt azt jelenti, hogy Isten oda megy, ahol az istenellenes struktúrák és hatalmak a maguk halálos logikáját bontakoztatják ki. Az ő nézőpontjából János azt akarja kifejezni evangéliumának prológusában, hogy Jézus oda viszi el Isten Szavát (a Tórá), ahol a test (a magatartását önállóan meghatározó, önkényeskedő, istenellenes világ) uralkodik (vö. uo. 128. o.). Ahogyan az ézsaiási Isten Szolgája, úgy Jézus is példaértékűen mutatja be Izrael történetét, azaz Isten megtestesülő odalépését az élet és a halál közti hasadék helyére. Az ő egyedülállósága Izrael egyedülállóságában gyökerezik. Az ő egyedülállósága Izrael egyedülállóságának az ábrázolása (vö. uo. 134–135. o.). Marquardtnak „a soára való tekintettel megfogalmazott krisztológiája” abban csúcsonyul ki, hogy vitat minden ontológiai kizárólagosságot. Azt kérdezi: hogyan lehet igazolni egy ilyen kizárólagossá-

²¹ Ehhez kritikusan: HOFHEINZ 2012, 335–354. o.

got, „tekintettel oly sok zsidó mártírra, akik szintén utolsó leheletükig Istenhez híven és magukat az ő törvényének egészen átadva éltek és haltak meg [...]”; ez a »Csak ő!« nem csupán annak a keresztény előítéletnek a kifejeződése-e, amelynek, ha törik, ha szakad, ragaszkodnia kell Jézus összehasonlíthatatlanságához?” (Uo. 193. o.) Ahol a Nicea-konstantinápolyi hitvallás utolérhetetlen egységről beszél, nevezetesen a zsidó Jézusnak az örök Logossal való hüposztatikus egységéről, és ahol a hagyományos dogmatika olyan eseményként írja le a kereszt és a feltámadás eseményét, amely minden kor minden emberének bűnét megfosztotta hatalmától, ott Marquardt azt a szemrehányást teszi, hogy a régen bekövetkezett megváltás „mindig is” voltával a valós történelem eltörlése történik meg. Marquardt Jézusban egy olyan izraelitát lát – semmiképpen sem az *egyetlent* –, akiben a Tóra bebizonyította erejét az embernek Istennel való egyesítésére (Einung); egy olyan izraelitát lát – semmiképpen sem az *egyetlent* –, akiben a Tórának a halált (az Istentől való elszakadást) legyőző hatalma láthatóvá vált.²²

Összegzés

A Niceai hitvallás örökre a kereszténység emlékezetébe vési: az Újszövetség által tanúsított Jézus magának Istennek a megtörtént kinyilatkoztatása. Vagy másképp mondva: Jézus az Atyaistennel (Gott-der-Vater) egylényegű Fiú. Ez az egyenlővé tétel (Gleichung) csak akkor nem jelenti a Logosz menekülését a mítoszba, ha Isten háromságként létező egység. A Nicea-konstantinápolyi hitvallás háromságtanának feltételezése nélkül minden krisztológia vagy tendenciózusan adopcionista, vagy tendenciózusan doketista. Noha Jézus „Isten fiaként” történő újszövetségi megnevezésének felváltása a „Fiúisten” (Gott-der-Sohn) címmel utólagos pontosítás, de a *homoousios tó patri* attribútum nélkül a négy evangélium minden Jézus-megnevezése kértértelmű marad. Jóllehet a Niceai hitvallás nem az utolsó szó, de a keresztény hit maradandó kritériuma. Tekintettel Krisztus egyedülállóságának említett relativizálásaira, II. János Pál pápa beírta a kezdődő harmadik évezred emlékezetébe, hogy min áll vagy bukik a keresztény hit. Az ő megbízásából elkészített és 2000. augusztus 6-án közzétett, *Dominus Jesus* kezdetű, „Jézus Krisztus és az Egyház egyedülállóságáról és az üdvösségre vonatkozó egyetemeségéről” szóló dokumentum kimondja: „Feltétlenül ragaszkodni kell ahhoz, hogy Jézus Krisztus, Isten megtestesült Fia misztériumában [...] az isteni igazság teljessége vált nyilvánvalóvá.” (DH 5085)

The homoousios tó patri Divides Opinion

The Critical Function of the Symbolum Nicaenum

- ▶ **The maxim of Greek philosophical thought that multiplicity is a deficient mode of unity was incompatible with the Christian belief in the true divinity of Jesus Christ. Because of its commitment to the unity and uniqueness of truth, early Christianity had to defend the compatibility of its creed with philosophical reasoning. The transformation of the biblical mode of thinking into the greek mode of thinking was mainly the result of a centuries-long debate between the theological schools of Alexandria and Antioch. The school of Alexandria has connected**

²² Ehhez lásd: VASEL 2001, 144–152. o.

the subordination of three hypostases (Father; Son; Holy Spirit) with a docetic Christology – the school of Antioch has connected a modalistic doctrine of the Trinity with an adoptionistic Christology. All the problems of the early Christological disputes that were considered to be settled arose again at the beginning of the 14th century. Nominalism was central to the question: How could a contingent reality like the man Jesus be the revelation of God himself? The largely nominalistic Christology of the Protestant reformers, the criticism of Lessing and Kant, evolutionary theory, historicism, the philosophy of language (linguistic turn) and the pluralistic theology of religions brought forth new versions of docetic (Alexandria) and of adoptionistic (Antioch) subordinationism. In view of these challenges, the 1700th anniversary of the Council of Nicaea can raise a new awareness of the enduring relevance and significance of the Nicene phrase *homooúsios tō patri*.

Keywords: subordinatianism / docetism / adoptionism / nominalism / Spirit Christology / pluralistic theology of religions / Jewish-perspective Christology

Felhasznált irodalom

- BALTHASAR, Hans Urs von 1983. *Theodramatik*. 4. köt. *Das Endspiel*. Johannes Verlag, Einsiedeln.
- BERKHOF, Hendrikus 1973. *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*. Callenbach, Nijkerk.
- BLANKENBERG, Birgit 2000. *Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs*. Grünewald, Mainz.
- BÖHM, Thomas 1991. *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*. Eos Verlag Erzabtei, St. Ottilien – München. (STG 7.) 43–84. o.
- BÖHM, Thomas 1993. Einige Aspekte zur jüngeren Arius-Forschung. *Münchener Theologische Zeitschrift*, 44. évf. 1–2. sz. 109–117. o.
- BRENNECKE, Hanns Christof 1984. Zum Prozess gegen Paul von Samosata. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 75. évf. 3–4. sz. 270–290. o. <https://doi.org/10.1515/zntw.1984.75.3-4.270>
- BULTMANN, Rudolf 1993a. Das Befremdliche des christlichen Glaubens. In: uő: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. 3. köt. 4. kiad. J. C. B. Mohr, Tübingen, 197–212. o.
- BULTMANN, Rudolf 1993b. Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. In: uő: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. 3. köt. 4. kiad. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1–34. o.
- CARRUTHERS, Gregory H. 1990. *The Uniqueness of Jesus Christ in the Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*. University Press of America, Lanham.
- DANIÉLOU, Jean 1964. *Das Judenchristentum und die Anfänge der Kirche*. Westdeutscher Verlag, Köln–Opladen. (AFLNW 121.) <https://doi.org/10.1007/978-3-322-96291-1>
- DREHSENS, Volker 2000. Neuprotestantismus [szócikk]. *Theologische Realenzyklopädie*. 24. köt. 2. kiad. De Gruyter, Berlin. 366–383. o.
- DUNN, James D. G. 1989. *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2. kiad. SCM Press, London.
- FROHNHOFEN, Herbert 1987. *Apatheia tou theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*. Peter Lang – Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main.
- GERLITZ, Peter 1963. *Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas. Zugleich ein Religions- und dogmengeschichtlicher Versuch zur Erklärung der Herkunft der Homoousie*. Brill, Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004665453>

- GÖCKE, Benedikt Paul 2018. Der Anspruch des christlichen Glaubens auf objektive Wahrheit. In: *Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus*. Szerk. Michael Seewald. Herder, Freiburg. 56–73. o.
- GRILLMEIER, Alois 1975. Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas. In: uő: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. 2. kiad. Herder, Freiburg. 423–488. o.
- HANSON, Richard P. C. 1988. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*. T&T Clark, Edinburgh.
- HARNACK, Adolf von 1990. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 1. köt. *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. Az 1909-es 4. kiad. reprintje. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 2. köt. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 17.)
- HENGEL, Martin 1975. *Der Sohn Gottes*. J. C. B. Mohr, Tübingen.
- HEYDEN, Wichard von 2014. *Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie*. Francke, Tübingen.
- HICK, John (szerk.) 1977a. *The Myth of God Incarnate*. Westminster Press, Philadelphia.
- HICK, John 1977b. Jesus and the World Religions. In: *The Myth of God Incarnate*. Szerk. John Hick. Westminster Press, Philadelphia. 167–185. o.
- HICK, John 1992. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. 2. kiad. Yale University Press, New Haven – London.
- HICK, John 1973. Christ and Incarnation. In: uő: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*. Palgrave Macmillan, London. 148–164. o. https://doi.org/10.1007/978-1-349-19049-2_11
- HOFHEINZ, Marco 2012. Der geistgesalbte Christus. Trinitätstheologische Erwägungen zur umstrittenen Geistchristologie. *Evangelische Theologie*, 72. évf. 5. sz. 335–354. o. <https://doi.org/10.14315/evth-2012-72-5-337>
- HURTADO, Larry W. 2008. Jesusverehrung und die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels. *Evangelische Theologie*, 68. évf. 4. sz. 266–285. o. <https://doi.org/10.14315/evth-2008-0405>
- ILLINGWORTH, John R. 1889. The Incarnation in Relation to Development. In: *Lux Mundi*. Szerk. Charles Gore. John Murray, London. 132–157. o.
- ILLINGWORTH, John R. 1898. *Divine Immanence. An Essay on the Spiritual Significance of Matter*. Macmillan, London.
- IRENAEUS. *Adversus haereses* III 16, 6 (SC 211, 314).
- JRGS = Joseph Ratzinger: *Gesammelte Schriften*. 6/2. köt. *Jesus von Nazareth. Spirituelle Christologie*. Szerk. Gerhard Ludwig Müller. Herder, Freiburg, 2014.
- JUNKER, Maureen 1990. *Das Urbild des Gottesbewusstseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre*. De Gruyter, Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110851793>
- KRAUS, Georg 2005. *Jesus Christus – der Heilmittler. Lehrbuch der Christologie*. Knecht, Frankfurt am Main – Freiburg. (Grundriss der Dogmatik 3.)
- KRAUS, Hans-Joachim 1983. *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- KRAUS, Hans-Joachim 1992. Eine Christologie des Heiligen Geistes. In: *Jesusbekenntnis und Christusbefolgung*. Szerk. Martin Stöhr. Kaiser, München. 37–63. o.
- LIENHARD, Marc 1980. *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

- LINK-WIECZOREK, Ulrike 1998. *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 84.) <https://doi.org/10.13109/9783666562914>
- MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm 1991. *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*. Hartmut Spenner, München.
- MENKE, Karl-Heinz 2024. Das homoousios tò patri scheidet die Geister: Zur kriteriellen Funktion des Symbolum Nicaenum. *Communio*, 53. évf. július–augusztus. <https://doi.org/10.23769/communio-53-2024-396-412>
- MÜLLER, Gerhard Ludwig 2001. „Christus allein alles”. Zur Christologie Martin Luthers. *Lutherische Kirche in der Welt*, 48. évf. 51–70. o. <https://doi.org/10.71750/lkw.v48i.99700>
- MÜLLER, Klaus 1995. Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage. *Theologie und Philosophie*, 70. évf. 2. sz. 161–186. o.
- PANNENBERG, Wolfhart 1959. Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 70. évf. 1–49. o.
- PESCH, Rudolf 1976. *Das Markusevangelium*, 1. köt. *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 26*. Herder, Freiburg. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament II/1.) <https://doi.org/10.1163/157007378x00174>
- PRESS, Michael 2001. *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn. 5–13. o.
- REISER, Marius 2021. Und er wurde vor ihren Augen verwandelt. In: *Fiktion und Wahrheit in neutestamentlichen Geschichtserzählungen*. Herder, Freiburg–Basel–Wien. 171–191. o.
- RAVEN, Charles 1928. *The Creator Spirit*. Martin Hopkinson, London.
- RITTER, Adolf Martin 1979. Zum homoousios von Nizäa und Konstantinopel: Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen. In: uó (szerk.): *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 404–423. o.
- SCHILSON, Arno 1974. *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte*. Matthias Grünewald, Mainz. 89–179. o.
- SCHOONENBERG, Piet 1969. *Ein Gott der Menschen*. Ford. Heinrich A. Mertens. Benziger, Einsiedeln.
- SCHOONENBERG, Piet 1992. *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*. Ford. Wilma Immler. Pustet, Regensburg.
- STAATS, Reinhart 1996. *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- STRAUSS, David Friedrich 1836. *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*. 2. köt. Osiander, Tübingen.
- SWIDLER, Leonard 1991. Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit. In: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Szerk. Reinhold Bernhardt. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. 104–119. o.
- VASEL, Stephan 2001. *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle*. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- WYPADLO, Adrian 2013. *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christlichen Legitimationserzählung*. Mohr Siebeck, Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 308.) <https://doi.org/10.1628/978-3-16-152561-2>