

Szenvedély és feltámadás

bevezetés a test teológiájába

„Majd még meghallgatunk téged efelől.”¹

Ha valaki azt állítaná, hogy a kereszténység teológiája voltaképpen a test teológiája, alighanem meglepődnénk, hiszen azt várjuk, hogy a kereszténység a lélek teológiája. Elvégre az emberben halhatatlan lélek lakik, amelyhez képest a test, ha újabban nem is kifejezetten ellenség, de mindenképpen másodlagos fontosságú szereplő. Valaha romlandónak és bűnösnek tartotta az Egyház, tudjuk, de ennek vége. Érezzük hogy a test *mortifikálásáról* (talán így fordíthatnók: meghalasztásáról) ma már valahogy *déplacé* beszélni. Igaz, megbízható útitárs sosem lett belőle („a lélek kész, de a test gyenge”²), de ez szinte mindegy is. Annak, akinek számít, az üdvösség, a túlvilág, a feltámadás szempontjából úgyis igazán a lélek a fontos.

Mert vegyük példának Assisi Szent Ferencet, aki testvéreinek hívta ugyan a testet, de egyszerre cellának is, olyan cellának, amely a remetéskedő lélekkel mindenhová együtt megy. A remete lélek Istent imádva és róla elmélkedve él a cellában.³ Cella testvér azonban hajlamos rá, hogy még akkor is, „ha körültekintően, kellően és lehetősé-

geihez képest tisztességesen gondoskodtak róla, az imádságban, virrasztásban és a lélek más jótetteiben rest, hanyag és álomszuszék akarjon lenni. Ekkor meg kell büntetni, mint a rossz és lusta igáslovat, mert enni, azt akar, de hasznot hajtani és terhet húzni nem. Ha pedig a nincstelenség és a szegénység miatt nincs meg a test testvérenek, amire szüksége van egészséges állapotában és betegségében, míg illedelmesen és alázatosan kéri azokat Isten szerelméért gazdájától vagy előljárójától, de nem kapja meg, Isten iránti szeretetből viselje türelmemel. Az Úr pedig vértanúságként számítja be neki.

Ha pedig megtette, ami kötelessége, tudnillik hogy kérte, amire szüksége van, (ám nem kapta meg) mentesül a bűntől, még akkor is, ha a test emiatt súlyosan megbetegednék.”⁴

A legenda olvasója előtt világos a kép. Szent Ferenc minden teremtményt, így a testet is testvéreinek tartja a teremtettségben. A szent lelkiismeretesen vallja az ortodox hagyománnyal, hogy minden teremtett dolog jó, hiszen az Írások szerint az Úr látá, hogy „minden, amit teremtett vala, imé igen jó”.⁵ Másfelől viszont a test sem több, mint eszköz az üdvösséghez, éppúgy, mint minden egyéb teremtett dolog. Az egyéb teremtett dolgok azonban eszköz-voltukban

Arisztotelész a testről

A testről szóló klasszikus (azaz későantik és középkori) gondolatok megértéséhez Arisztotelészt kell megérteni. Arisztotelész ugyanis nem egyszerűen „a nagy görög gondolkodó”, akinek tekintélye előtt tiszteletköroket kell futni. Arisztotelész, pontosabban az arisztotelészi filozófiai iratok gyakorlatilag azonos volt azzal, amit a klasszikus kor legnagyobb részében (tehát a császárkortól a középkor végéig) egyáltalán filozófiaként műveltek. Nem úgy értendő ez, hogy az adott időszakban mindenki Arisztotelész megoldásait fogadta volna el. Sőt. De senki nem kerülhette meg, akár természetfilozófiát, akár logikát, akár teológiát művelt.

Az neoplatónikus környezetben kialakult arisztotelészi kánon (számos más filozófia elemeivel vegyülve) nem kevesebbet tett lehetővé, mint azt, hogy a 16. századig összemérhetővé tette egymással a görög, a szír, az arab, a zsidó és a latin filozófiai érveket. A kánon egyfajta „koordinátarendszerként” közös fogalmi térbe helyezte a különböző nézeteket. A paradigma egysége abban állt, hogy a vizsgáldások az azonos „probléma-szövegek” által kijelölt kérdések, megoldási javaslatok és érvelési módszerek közös referenciaterében he-

együttal akadályok is, hiszen elterelhetik az ember figyelmét. A test sanyargatása tehát a lélek megszubadulása a teremtett dolgok fölösleges sallangjától. Az askézis a lélek üdvösségszerző, vagy inkább: üdvösségre képesítő tevékenységének elsődleges technikája. „Szent Ferenc megtérésének kezdetétől halála napjáig erősen sanyargatta testét.”⁶ Közben, és persze ez teszi olyan vonzóvá alakját a keresztény hagyomány nagy asketái között, „legfőképpen azon buzgólkodott, hogy megszerezze és megőrizze magában a külső és belső lelki örömet”⁷, ami a szív tisztasága és derűje.

A Szent Ferencre hivatkozók azonban nem tudnak szabadulni bizonyos kettős látástól, vagy inkább: fél szemmel nézéstől. A lelki öröm nagy tanítója úgy ihleti meg az egészséges életmód, a testi szépség, a megnyerhető evilági boldogság korának jóérezsű gyermekeit, hogy az igásló sanyargatásának részleteit bizonyos zavarodott sietséggel lapozzák át, ha a legendákat egyáltalán olvasnák. Mert igaz az, hogy Szent Ferenc a kereszténység asketikus hagyományában egyedülállóan kevésbé zord, sőt szelíd és barátságos hangon szólal meg, de az is igaz, hogy ez a jóindulat testével csak annyiban volt megértő, amennyiben a szöges vezeklő övek mértéktelen használatát valóban tilalmazta.⁸

Szent Ferenc legendái sem ellenpéldák tehát arra, amit Nietzsche olyan élesen és keserűen pellengezett ki az általa megvetett kereszténységben. „A keresztény Isten az istenfogalmak történelmi mélypontja”, amennyiben „Isten az élet ellentétévé torzul, annak megdicsőítése és örök igenlése helyett. Isten hadüzenet az étellel, a természettel, az élniakarással szemben! Isten a képlete minden evilági megrágalmazásának, minden hazudozásnak a túlvilágról!”⁹ Az értelmező szerint e vádak dinamikáját az adja, hogy Nietzsche „a keresztény kultúra minden elemében megbúvó platonizmust (gyakran nevezik „kétvilág-tanítás”-nak is) teszi felelőssé egyrészt az embernek az antik világhoz képest történt lealacsonyodásáért, másrészt a kereszténység ha-

nyatlásával párhuzamosan terjeszkedő általános nihilizmusért.”¹⁰ A kereszténység Nietzsche szerint *hazudik* a túlvilággal, a lélek halhatatlanságával kapcsolatban, de ami még rosszabb, alapvetően téved egy eviláginál igazibban létező világ feltételezésével. A kereszténység Platont követve abba a csapdába esik, hogy a változó dolgok kevésbé léteznek, és ezért rosszabbak a kevésbé változónál, tehát igazibban létezőnél. Isten pedig azért a legjobb, mert a legkevésbé változó és a leginkább létező. Nietzsche ezt *érték és létezés* azonosítását látta a platonizmus ösbűnének, és ebben marasztalta el a kereszténységet is.¹¹ A platonizmus közvetlen következménye lélek és test elválasztása, tehát a dualizmus is. A kétféle

létező, a test és a lélek közül pedig a lélek nyilvánvalóan fontosabb, hiszen egyrészt a változhatatlan és igazán létező dolgok bútorozzák be a lélek igazi otthonát, másrészt pedig a test túlságosan is ehhez a változó, tehát csak korlátozottan létező világhoz tartozik.

Nietzsche fülsértően erős kifejezéseinek, mit tagadjuk, van bizonyos hitele. A test sanyargatásának ugyanis a korai egyháztól kezdve valóban meghatározó jelentősége van a kereszténységben. A szerzetesi hagyományban ugyanis egy dolog végképp bizonyos, jelesül a mélyen át-

érett különbség test és lélek között, amely különbséget vég nélküli és szüntelen harcként értelmeztek, két kibékíthetetlen, de élete végéig összeláncolt ellenfél között. A test ellenség volt, nemcsak mint durva, romlott, falánk vágyak székhelye, de mint ravasz igények és csábítások kiötlője is, amely ellen a léleknek folyamatos harcot kell viselnie.

E harc első színtere a közel-keleti pusztaságok szerzetesi közösségeiben volt. Baszileiosz (Nagy Szent Vazul, kb. 330–379) 2. levelében magyarázza el a pusztaság vonzerejét az asketák, a hit gyakorlóinak számára:

„Innét csak egy kivezető utunk van: elszakadunk az egész világtól. A világtól való elszakadás azonban nem a testileg való kiszakadást jelenti, hanem a lélek testtel való közösségének felszámolását, ami ha-

lyezkedtek el. Ennek a referenciátérnek a legfontosabb elemei a közös módszertan és a közös fogalomhasználat (mint például a szillogisztikus alapú bizonyítás). A példák azt mutatják, hogy a teremtés, a krisztológia és a testi feltámadás körüli vitákban is egytől-egyig megragadható az érvelések „kanonikus” elemei.

Az „arisztotelianus filozófiai paradigma” kifejezés tehát azt a korszakot van hivatva jelölni, amelyben a filozófia problémái olyan állításokban illetve olyan filozófiai nyelven fogalmazódtak meg, melyek az arisztotelészi filozófia terminusainak és módszereinek segítségével megvitathatóak voltak. Nem azt kívánom sugallni, hogy bármilyen szempontból is egyféle nézetet vallottak volna a korszak filozófusai. Távolról sem. Azonban eltérő, alkalmasint radikálisan eltérő nézeteiket egy Plótinosz, egy Averroës vagy egy Ockham olyan fogalmi és módszertani környezetben fogalmazhatták meg, mellyel nagy földrajzi, időrendi, vallási, szociális és kulturális távolságokat hidalhattak át. Ez a „paradigma” volt az, ami az eltérő teológiai kultúrák közötti vita lehetőségét biztosította. A filozófiai kánon tudásszociológiailag is egységes volt, amennyiben az arisztotelészi könyvek ezen időszak alatt minden filozófiai kurrikulum olvasmánylistáján szerepeltek, illetve magyarázatuk - de feldolgozásuk mindenképpen - első helyen szerepelt a filozófusok és teológusok feladatai között.



Albrecht Dürer: Négy boszorkány, 1497



Jeff Koons: Vörös segg (közelkép Ciccio Linariól), 1991

zától, otthontól, magánügyektől, barátoktól, tulajdonságától, jövedelemtől, közélettől, társaságtól való elválásunkat jelenti. El kell felejtenünk az emberi dolgokat, hogy a szívünket készségekké tehessek az szent tanítások formálására. A szív pedig attól lesz készsége, hogy megtanulja elfelejteni vétkei szokásaiból kialakult tudását. Viasztáblára sem írhatunk, mielőtt a rajta levő jeleket előzőleg el nem simítottuk. Ugyanígy nem helyezhetjük a lélekbe a szent tanításokat, mielőtt megszokott irányultságát ki nem töröljük. Minderre legalkalmasabb helyünk a pusztaság amely lelkünk mozgalmait elaltatja, és elég szabadidőt hagy arra, hogy az Igével mindezt a lélekből gyökerestől kimentesszük.¹²

A pusztaság legendás harcosairól szóló beszámolók, az atyák történeteinek mai olvasóit, nem éppen érthetetlenül, borzongás és kétségbeesés kerülgeti a végtelen számú horrorisztikus askéta-hőstett hallatán. Mit is gondoljunk arról az atyáról, aki olyan cellát ötlött ki maga számára, amely megfelelően kicsiny és szűk ahhoz, hogy se állni, se feküdni ne tudjon benne, vagy az oszlopszentekről, akik évtizedekre felköltöztek oszlopok napperzselt tetejére, vagy az egyiptomi *abbáról*, aki azzal dicsekedett, hogy az ő teste bizony már hullaszerűbb bárki másénál...¹³ Ebben a környezetben születik meg a keresztény askézis beszédes szakkifejezése, a test *mortifikálása* is.

A történeteket nem perverz fantázia agyalta ki. A korabeli forrásokból meglehetősen pontoságú életrajzokat lehet összeállítani. Barsauma például, az ötödik századi szír szerzetes (ebből a régióból számos rendkívül ötletes önsanyargató gyakorlat szerzője származott) először egy sziklafalra akarta magát bilincseltetni, de arra az ellenérvre, hogy így módon nem valószínű, hogy megfelelően hosszú ideig gyakorolhatja majd hősiességét, vasruha viselésére változtatta elhatározását. Fogadalmat tett, hogy sohasem fog ülni vagy feküdni. Alváshoz erre a célra kialakított kampókra lógaszokott fel. Hitbuzgalma kritikátlan tanítványok sokaságát vonzotta, akik pa-

rancsára a közösen imádott Isten nevében zsinagógákat pusztítottak el és fosztottak ki.¹⁴

Eddig az anekdoták a hitbuzgó fanatizmus háborgató hőseiről és Nietzsche igazáról. Szent Ferenc is, mint láttuk, ugyan őszintén tartja testvéreinek a testet, de a legendából mégis világos, hogy egyértelműen alárendelt, beosztott szereplőről van szó, s a cella, bármilyen jó és édes cella is, a rabság helye és az üdvösség akadályai. A lélek tisztességesen megfelel feladatának, hogy kitöltse idejét a cellában, de senki sem róhatja fel neki, hogy nagyon vágyik már szabadulni béklyójától.

Nietzsche azonban tévedett, amikor azt hitte, hogy test és lélek halálos ellentétének problémáját csak

ő vette észre. Az emberi élet középpontjában zajló harc értelme volt a tárgya annak az úgynevezett *origeniánus* (és párhuzamosan antropomorfitá) *vitának*, amely a 380-as évek vége felé tört a felszínre, és amelynek hivatalos végét a 2. konstantinápolyi zsinat jelentette. A test szerepéről, a szerzetesi ideálról, az askézisről folytatott éles és súlyos, de jelentőségéhez képest alig vizsgált teológiai vitának azonban nem annyira az alexandriai Órigenészhez (kb. 185–253) volt köze, mint Evagriosz Pontikoszhoz (kb. 345–400), az egyiptomi sivatagok szerzetesi közösségeinek

Szír közvetítéssel a késő császárkori kánon nyomán alakult ki az arisztotelészi befolyás az arab és a zsidó filozófiai kultúrában. Az arab filozófusoknak a 12. század végéig tartó jelentős kommentári munkássága fordításokon keresztül közvetlenül befolyásolta a latin Nyugat Arisztotelész-értelmezését. Arisztotelész filozófiai jelentősége persze fennmaradt a bizánci kultúrában is, furcsa módon részben a teológiai irodalomban. Az arabok feszültségektől nem mentes és korántsem egyértelmű befolyásának értelmezése máig tartó vita forrása.¹ Abban azonban minden vita ellenére egyetértés van, hogy Arisztotelész meghatározó jelentőségét csak a Galilei és Descartes munkássága nyomán kialakuló modern természettudomány és filozófia szünteti meg.

Az arisztotelészi filozófiai munkákban a következők alapvető definíciók és axiómák találhatók a testről:

- (1) Test az, amit síkok határolnak.²
- (2) Test az, ami minden irányban kiterjedt.³
- (3) Test az, amely mindenütt osztható.⁴
- (4) Az egy irányban osztható kiterjedés a vonal, a két irányban osztható a felület, ami pedig három irányban osztható, az test.⁵ (Minden testnek van mélysége.)⁶
- (5) A kiterjedések közül egyedül a test tökéletes, mert egyedül ezt határozza meg három kiterjedés, azaz a test egy „teljesség”.⁷

felmérhetetlen hatású teológusához.

A többféle értelmezés közötti vita korai megjelenése már abból látszik, hogy az asketikus hagyomány bölcsője körüli 4. századi legendákban bizonyos, nem jelentéktelen különbségeket találhatunk. Palladiosz (kb. 364–431) mondja el a *Historia Lausica* askétatörténeteiben, hogy arra a kérdésére: miért gyötri testét még halálos betegsége idején is, abba Dorótheosz ezt válaszolta: „megöl, ezért megölöm”.¹⁵ Ezzel szemben abba Poiménról fennmaradt abba Izsák beszámolója, aki meglátogatván az öregot, azt látta, hogy lábát vízzel megmossa. Abba Izsák megbotránkozván felelősségre vonta abba Poimént, hogy miképp lehet ilyen engedékeny testével. Abba Poimén ezt válaszolta: „nem azt tanultuk, hogy test-

gyilkosok legyünk, hanem azt, hogy szenvedélygyilkosok”.¹⁶

A mai olvasó füle kevésbé érzékeny arra a különbségre, hogy testgyilkosság legyen-e a célja a kereszténynek, vagy szenvedélygyilkosság? Pedig Abba Poimén válasza a test teológiájának alapvetően eltérő értelmezését mutatja, és nyílt állásfoglalás abba Dorótheossal, illetve az általa képviselt teológiával szemben.

Ezek az egymásra felelő történetek abban a teológiatörténeti pillanatban születtek, amikor először szembesült a kereszténység a test szerepének kikerülhetetlen kérdéseivel. Kiderült, hogy a teremtés, a bűnbeesés, a megváltás és megtestesülés, valamint a feltámadás, de az Istenről alkotott fogalmunk is olyan összefüggő kérdésmátrixot alkotnak, amelynek megoldásai a test teológiai értelmezésén múlnak.

Mint tudjuk, Isten az embert saját képmására teremtette (Gen 1. 26, 27), de azt is tudjuk, hogy Istent nem látta senki (Jn. 1, 18), és hogy Isten lélek (Jn. 4, 24). Az ember azonban romlandó és esendő. Mit jelent tehát a porból lett ember istenképmás volta?

Bármilyen metafizikai hasonlóságnak Isten és ember között számot kell adnia a képmás-volt és az isteni illetve az emberi jelleg közötti ellentmondásról. A

filozófiai hagyomány szerint a testet a dimenzionalitás, a többirányú kiterjedtség és a tömeg jellemzi. Egyetlen irányú kiterjedtség is elegendő a testek egyik alapvető tulajdonságának, változékonyságának belátásához, hiszen minden folytonos osztható. Ami pedig osztható, az képes változni is. Változékonysága mellett a test nemcsak absztrakt térbeli idom, hanem tömör, tapintható tömeg is, amely teret foglal el, mégpedig úgy, hogy semmilyen, két egymástól különböző test nem lehet ugyanakkor ugyanazon a helyen. Térben vannak tehát az egyes testek és a változékonyságuk miatt időben, hiszen az idő a változás mértéke.

Az emberi lélek viszont testben van, és (mint azt Arisztotelész hosszadalmas elemzése megmutatták)

a testet használnia kell sajátos gondolkodási tevékenységéhez. Például a gondolkodásban használt fogalmakhoz is csak a testi érzékek közvetítésével juthat a lélek. Az ember egyetlen tevékenysége nem szorul semmilyen testi szervre, ez pedig az értelem. A korabeli antropológia (vagy, ha tetszik „kognitív pszichológia”) ugyanis a diszkurzív, az érzékszervek közvetítésével létrejövő mentális tartalmakkal, a fogalmakkal gondolkodó ész mellett feltételezi a nem-diszkurzív, intuitív értelmi tevékenységet is.

A fenti, durván vázolt filozófiai megfontolások háttérrel az adódik, hogy a láthatatlan, tökéletes és örök, azaz testetlen és változhatatlan Isten nyilvánvalóan semmiféle tulajdonságában nem hasonlít a

testre. Sőt, Istenhez nyilvánvalóan nem lehet köze semmi testinek. A képmás viszont jellegéből következően nem lehet lényegében más, mint az, *aminek* képmása. Mi tehát a képmás?

Vegyük észre, hogy ha az ember istenképmás voltát metafizikailag értelmezzük, akkor a hasonlóság fogalmából adódó általános megfontolások miatt kétféle stratégia lehetséges: vagy Istent közelítjük az emberhez, vagy az embert az Istenhez. Azaz vagy Isten hasonlít az emberre alapvető tulajdonságaiban (ez Isten valamilyen értelemben megragadhatóként való, úgynevezett antropomorfitá elképzelé-

se), vagy pedig az ember olyan, mint a láthatatlan és változhatatlan Isten, de akkor az ember mai, földi természete nem lehet azonos az ember lényegével.

De nem tűnik tarthatónak az antropomorfiták értelmezése, érvel abba Aphuval folytatott vitájában Theophilosz, alexandriai püspök (385–412). Ha a világban élő emberek valóban Isten képmásai lennének, akkor kénytelenek lennének feltenni a kérdést, hogy a nyomorékok vagy a leprások is Isten képmásai-e.¹⁷ Ha istenképmásságot tulajdonítunk a beteg, fáradt, rosszkedvű és buta embereknek, akkor vajon nem tulajdonítjuk-e ezeket a tökéletlenségeket egyúttal Istennek is?

Az istenképmást tehát valami másféle módon kell az embernek tulajdonítanunk. De ha nem lehet az

(6) Minden test valamilyen helyen van.⁸ (Minden érzékelhető test térben van.)⁹

(7) Minden test tapintható.¹⁰

(8) Két test nem lehet egyszerre ugyanazon a helyen.¹¹

(9) Test lehetlen attribútumok nélkül.¹²

(10) Minden fizikai test mozoghat hely szerint.¹³

Arisztotelész alapvető intuícója tehát a testről az, hogy háromdimenziós fizikai objektum, mely a matematikai testtől abban különbözik, hogy reális, azaz érzékelhető. A test legfőbb (származtatott) jellemzője az oszthatóság, ami egyúttal azt is jelenti, hogy definíció szerint rendelkezik potencialitással (hiszen lehetséges, hogy felosztásék). Ami viszont potencialitással rendelkezik, az változókéony is.

A testek oszthatósága kiterjedt voltukból következik, mivel Arisztotelész szerint minden kiterjedés osztható. Érdemes megfigyelni, hogy a mozgás nem jellemzi alapvetően a testet. Természetesen a test mozoghat, sőt, ami mozog, az csak test lehet. De egy testnek nem kötelező mozognia (elég potenciálisan). Természetes helyén ugyanis lehet nyugalomban. Megfordíva ugyanígy számos fontos következmény adódik. Ami elvileg sem mozoghat, az nem test. Ami viszont nem képes mozogni, tehát az oszthatatlan, így nem lehet test. Ha tehát a világegész mozgatója, az Első Mozdulatlan Mozgató oszthatatlan, akkor nem lehet test.

egész embernek, akkor valamiféle részének kell tulajdonítanunk, és pedig annak a részének, amely a legkevésbé kötődik a változékony anyaghoz, azaz a testhez. Mint fentebb láttuk, egy ilyen része van az embernek: ez pedig az ember értelme (figyelem: nem a lelke!).¹⁸

Ha viszont nem ez a teljes ember, hanem csak értelme az istenképmás, akkor a test valamiféle járuléka, s megmagyarázandó, hogy miképp is kerül az értelem a testbe. Ez az a pont, ahol a test teológiája átvezet az összülők bűnének értelmezéséhez. Mi volt a bukás? A testbe költözés, vagy a halhatlan, de testben élő paradicsomi ember halandóvá válása?

Választanunk kell: ha a test a teremtő és a terem-

tett eredendő különbségét testesíti meg, akkor ugyan a test az ember mivoltához tartozik, de bajunk lesz az istenképmás értelmezésével. Ha viszont fenn akarjuk tartani az istenképmást, akkor a test az Istentől eltávolodott, bukott lelkek büntetése lesz, s következésképpen a test nem tartozik az emberi mivoltához.

A teremtés és az összülők bűne mellett a mátrix további eleme a megváltás értelmezése. Mert mit jelent az Ige megtestesülése? Mint valljuk, az Ige, az Atyával egylényegű második isteni személy testté, azaz inkább: hússá lett,¹⁹ miközben isteni természetét megőrizte.

A megváltásnak viszont csak akkor van értelme, ha Krisztus az emberi természet egészét vette fel. Hogyan értsük tehát, hogy a teljesen Isten ugyanakkor teljesen ember, a nem testit és a testit egyesítve magában? Hiszen ha az ember test, és Isten nem lehet test, akkor levezethető Krisztus megtestesülésének metafizikai bolondsága:²⁰ a nem testi és a testi egy személyben való egyesülése.

Ez a probléma persze csak a fenti filozófiai háttérben merül fel. A helyzet azonban teológiailag sem egyszerű. Krisztus mindenben hasonlatos lett hozzánk – kivéve a bűnt. Ha azonban a test a bűn büntetése, vagy még inkább: a bűn oka, akkor hogyan testesülhetett volna meg Krisztus?

Végül a megváltott embernek tett ígéret a testi feltámadásról szól. Mit is jelent tehát a test (pontosabban a hús) feltámadása?²¹ Nem értelmetlenség-e azt hinni, hogy ez a test támad fel újra? Hiszen ha ez a test támad föl újra, vajon lehet-e lényegileg olyan, mint amilyen most? A kérdést az is nehezíti, hogy *ennek a testnek* a feltámadása a bűnbeesés előtti vagy a bűnbeesés utáni test feltámadását jelenti? A rejtvényt Jézusnak is föladták a feltámadást elvető szadduceusok: ha egy asszony több férfi felesége is volt élete során, kinek a felesége lesz a feltámadáskor?²² Jézus enigmatikus válasza ismert: a kérdezők nem ismerik sem az írásokat, sem Isten hatalmát. „Mert a feltámadáskor sem nem házasodnak, sem

férjhez nem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az Isten angyalai a mennyben.” Ábrahám, Izsák és Jákób Istene pedig az élők Istene és nem a holtaké.

E problémák azonban egy sajátos értelmezési környezet háttérében artikulálódtak. A negyedik századi szentháromságtani viták a keresztény teológusokat különösen érzékennyé tették a teremtő és a teremtett rend közötti analógia leírásának nyelvére.²³ Azaz a probléma alapjában véve ismeretelméleti kérdésként merült fel. A vita tétje az, hogy fogalmaink mennyire alkotnak helyes képet Istenről.

Többféle válasz lehetséges, de mindegyik válasznak valamilyen formában számot kellett vetnie a kor arisztoteliánus-sztoikus kognitív pszichológiájával, illetve ismeretelméletével, különösen azzal az alapvető tétellel, hogy a lélek *tabula rasa*, amelynek fogalmai csak az érzékszervek működésére támaszkodva jöhetnek létre, azaz az ember alapvetően csak *evilági* dolgok megismerésére alkalmas.

Az órigeniánus-evagriánus értelmezési hagyomány kiindulópontja az, amit a példánknak választott Johannes Cassianus (megh. 435 k.) is követett, hogy amennyiben Isten háromság, azaz a nikaiai-kappadókiai értelmezés szerint egy lényeg három személyben,²⁴ ez a tény maga lehetetlenné tesz bármiféle teremtett dologgal való analógiát. Semmifé-

A Fizika 6. könyvében a mennyiségek oszthatóságára vonatkozó részletes bizonyításait felhasználva Arisztotelész számos nagy fontosságú tételt bizonyít a testekkel kapcsolatban, mint hogy:

- (14) Nincsen végtelen érzékelhető test. ¹⁴
- (15) Minden test véges. ¹⁵
- (16) A szellemi dolgoknak nincs kiterjedése. ¹⁶
- (17) A nagyság szerint határtalan testek erői is határtalanok. ¹⁷
- (18) Véges testben nincsen végtelen hatóerő. ¹⁸ (A határolt nagyságú testek erői is határoltak.)
- (19) A világ véges. ¹⁹
- (20) Az első mozdulatlan mozgató nem test. ²⁰

*Arisztotelész gondolatmeneteinek bemutatására lássunk néhány példát, abban a rövidített formában, ahogy azt az 5. századi neoplatónikus filozófusnak, Proklosznak A fizika elemei című kézikönyvében találhatjuk. Ez a két részből álló bevezető egyébként az arisztotelészi Fizikának a paradigmában ismert egyetlen axiomatikus felépítésű rekonstrukciója.*²¹

...

I. könyv 19. tétel. Minden mozgó dolog osztható.

Mozogjon valami A-ból B-be. Ekkor vagy csak A-ban van, vagy csak B-ben, vagy mindkettőben, vagy egyikben sem, vagy pedig részben A-ban és részben B-ben. De ha A-ban

le, az emberi világban eredő vagy a teremtésből vett fogalommal vagy képpel nem jeleníthető meg, nem írható le Isten tökéletes mássága. Még az is kérdéses, hogy nevezhető-e egyáltalán háromságnak, hiszen ami megszámlálható, az osztható, és az oszthatóság elszenvedőképességet jelent. Fontos azonban látni, hogy bár fogalmaink nem meríthetik ki a fölfoghatatlan Istent, mégis, helyes irányba indulnak el, s mintegy extrapolálva, vagy végtelen sor-ként követve Istent, nem állítható, hogy céljukhoz semmiféle közük nem lehetne.

Ha azonban ez így van, és az ember istenképmás voltáról szóló bibliai állítás igaz, akkor – mint láttuk – ebből visszafelé is lehetne következtetni, és Isten emberi tulajdonságokkal rendelkezne. Márpedig Isten testetlensége alapvető előfeltétele annak, hogy ne lehessen emberi szenvedélyeket illetve indulatokat tulajdonítani neki. Cassianus válaszol azoknak, akik szerint „Istenről is azt mondja a Szentírás, hogy haragszik azokra, akik nem akarnak tudni róla, vagy pedig tudva és akarva megvetik őt. (...) Ha így beszélünk Istenről, s e szavakat betű szerint, a maguk durva, testi értelmében kell vennünk: akkor az Isten alszik is, mert így szól hozzá a zsoltáros: »Ébredj fel! Miért alszol Uram?» (Ps. 44,24), noha másutt ezt állítja róla »Bizony nem szunnyad és nem alszik, aki őrzi Izraelt.« (Ps, 121,4.). E szerint Isten áll vagy ül, mert a próféta szerint ezt mondja: »Az ég az én trónusom és a föld az én lábam zsámolya.« (Jes. 66,1) (...) Eszerint Isten megrészegül a bortól, mert írva van »Felébredt ekkor az Úr, mint az alvó: mint a hős, ki megrészegült a bortól« (Zsolt. 78, 65) (...) Nem is említtem tovább, hogy eszerint van, amit az Isten »nem tud« vagy »elfelejt«: mert ezt is gyakran olvasuk róla a Szentírásban, s hogy tagjai éppen olyanok, mint amilyen alakúak és összetételűek az ember tagjai: hogy haja, feje, orra, szeme és arca, keze és karja, ujjja, keble és lába van. Mert ha mindezt közöséges, betű szerinti értelmében akarnánk venni, akkor szükségképpen azt kellene gondolnunk – amit

pedig kimondanunk sem szabad s távol legyen tőlünk –, hogy Isten testi alakból és tagokból van össze-téve. (...) Ha tehát súlyos szentségtörés nélkül mind-ezt nem érthetjük betű szerint arra, akit a Szentírás tekintélye láthatatlannak, megnevezhetetlennek, megfoghatatlannak, nem körülírhatónak, egyszerűnek és összetétel nélkül valónak jelent ki: akkor a bosszúság és harag indulatát sem tulajdoníthatjuk neki káromlás nélkül. (...) Ha Isten »haragjáról« vagy »bosszúságáról« olvasunk, ezt sem szabad az emberi szenvedély szerint értenünk, hanem Istenhez méltó módon kell elgondolnunk, minthogy tőle távol áll minden szenvedély. Arra gondoljunk, hogy a bírāja és megtorlója minden gonoszságnak, ami ezen a vi-

lágban történik. E szavak ébresszenek bennünk félelmet iránta, aki rettenetes módon fizet tetteinkért...²⁵

Evagriosz Pontikosz aszketikus teológiája, komolyan véve az ismeretelméleti háttérrel, Isten természetének egyszerűségét – azaz nem összetett voltát –, testetlenségét és láthatatlanságát hangsúlyozta. Aszkézisének célja az emberben levő istenképmás megtisztítása és visszajuttatása hazájába, azaz ahogy ő hívja, a tiszta kontempláció, amelyben az imádkozó megszabadul minden érzelm-től és érzéki benyomástól és fogalomtól, tehát az érzéki világ minden nyomától.

van, akkor még nem mozog, ha B-ben, akkor már nem mozog; ha mindkettőben, akkor se még, se már nem mozog; ha pedig egyikben sem, akkor nincs mozgás A-ból B-be. Szükségszerű tehát, hogy részben A-ban, részben pedig B-ben legyen. Osztható tehát a mozgó.

...

II. könyv 8. tétel. A nagyság szerint határolt testek erői nem határtalanok.

Ha ugyanis lehetséges, hogy határtalanok, akkor legyen B az A határolt test határtalan ereje, és vegyük A fele részének G-t, ennek az ereje pedig legyen D. Szükséges viszont, hogy a D erő kisebb legyen B erőénél, a rész ugyanis kisebb erővel rendelkezik az egészénél. Legyen továbbá, hogy amiképp G aránylik A-hoz, úgy aránylik D erő E erőhez. Mivel G méri A-t, D is mérni fogja E-t. Határolt tehát az E erő, és ahogy G aránylik A-hoz, úgy aránylik D E-hez, és a tagokat felcserélve, ahogy G aránylik D-hez, úgy aránylik A E-hez. Mivel D a G nagyság ereje, az E erő is az A nagyságé. Az A nagyságn tehát E határolt erővel rendelkezik, de ugyanakkor határtalannal is, ez viszont lehetetlen. Nem lehetséges ugyanis, hogy egynemű erő ugyanabban határolt és határtalan is legyen.

...

II. könyv 15. tétel. Semilyen érzékelhető test nem határtalan.

Isten radikális különbségét hangsúlyozva ez az iskola elvetette a testi képmást, arra hivatkozva, hogy a földi ember evilági sokféleségében, változékony-ságában és sérülékenységében nem lehet Isten képmása. Inkább kell azt gondolni, hogy az emberi értelem nem foghatja fel Istent, mint megengedni annak lehetőségét, hogy Istenről alkotott fogalmunk megengedjen valamiféle tökéletlenséget. Tökéletlen fogalom nem jelenítheti meg az ember számára Isten tökéletességét. Éppen ezért a bibliai kifejezések antropomorfizmusait dehistorizálni és spiritualizálni kell.

Nem lehet azt mondani, hogy az órigenianusoknak ne lenne hivatkozási alapjuk: „Azt pedig állítom, atyámfiai, hogy hús és vér nem örökölheti Isten or-

szágát, sem a romlandóság nem örökli a romolhatatlanságot” (1Kor 5, 50); a szellemlélek (*pneuma*) az, ami megelevenít, a hús (*szarksz*) nem használ semmit. (Jn 6, 63).

Ha ez a test nem támadhat föl, akkor is kell valamiféle folytonosság az itteni ember és a feltámadott ember között. Az adódó válasz: a folytonosságot a spirituális test (*szóma*) biztosítja, amely az ember változó testének állandó formája. Az, ami ezt az állandóságot biztosítja, nem lehet azonos egyik állapottal sem, következésképpen valamiféle lényegi elemként közös lehet a földi test és a megdicsőült test között.

Evagriosz antropológiája tehát feltételezi teremtestánát.²⁶ A teremtéskor nem volt testi létezés, hanem a meztelen értelem létezett csak. Ez volt Isten képmása. Mivel az embernek nem volt teste, nem vágyakozott és nem voltak indulatai sem. Mindhárom evilági dolog azáltal jött létre, hogy a pusztá értelmi ember mozgásba kezdve tömeget öltött magára. Az érzékelhető világ előtti bűnbeesésből születik a mozgás, tehát a világ létrejötte így nem más, mint a lélek Istentől való elfordulásának első mozzanata. Istent csak a lelkek elfordulását követő első mozgás után nevezhetjük a testek teremtőjének. S bár Evagriosz nem engedi, hogy a test rossznak tartassék, hiszen végső soron a testet is Isten teremtette, s blaszfémia volna rossznak nevezni, mégis, mielőtt a lélek újra alkalmassá válhatna a testetlen dolgok (végső soron Isten) szemléletére, a testtől meg kell szabadulnia. Evagriosz beszél egyfajta átalakult feltámadott testről, de az utolsó ítélet végső harsonaszava a testek elpusztítója, azaz a minden testtől való megszabadulás jele lesz.²⁷ Végső soron minden testi megszűnik, hogy a tiszta értelem visszatérjen eredeti állapotába.

Az emberi természet tehát alapvetően isteni természetű, de ez a természet az értelemmel azonos. Az értelmén kívüli test és a lélek (Evagriosz itt is az ember hármas felosztását sugallja) valójában felszű-

vódik az értelemben (ilyen értelemben mondható, hogy megszűnnek). Evagriosz Jn 17,22-re, Jézus szavára hivatkozik: „És én ezt a dicsőséget, a melyet nekem adtál, ő nekik adtam, hogy egyek legyenek, a miképen mi egy vagyunk.” A dicsőség pedig az a fény, amely az isteni lényeg kisugárzása. (Így függ össze az isteni fény teológiája az antropológiával. A keleti kereszténység hagyománya szerint Isten lényege és fényessége – dicsősége, ami Krisztus fent említett átváltozása kapcsán az apostolok számára is láthatóvá vált – nem azonosak. Az istenlátásban ezzel az értelmi fénnel válnak eggyé az üdvözültek).

Evagriosz ismeretelmélete szerint (mint láttuk alapvetően filozófiai előfeltevésekre támaszkodva)

Ha ugyanis lehetséges, hogy határtalan, akkor legyen a határtalan érzékelhető test az A. Mivel azonban minden fizikai test vagy egyszerű, vagy összetett, "szükséges, hogy az A is vagy egyszerű, vagy összetett [II.12.definíció]". Legyen először egyszerű. Mivel minden egyszerű test mozgása is egyszerű [III.5.definíció], az A mozgása is egyszerű. De mivel csak kétféle egyszerű mozgás van, az egyenes mentén végzett mozgás és a körben mozgás, az A is tehát vagy körben mozog, vagy egyenes mentén. De ha körben mozog, nem határtalan, mint ezt megmutattuk [II.6.]. Ha viszont egyenes mentén, ha lefelé mozog, határtalan nehéz lesz, ha fölfelé, akkor pedig határtalanul könnyű. Azt is megmutattuk viszont, hogy a határtalan testek mozgató ereje is határtalan [II.7.]. A határtalan nehéz és határtalan könnyű létezése viszont lehetetlen, amint ezt is megmutattuk [II.11.]. Az A határtalan test tehát nem mozog egyenes mentén. Megmutattuk viszont, hogy körben sem. Az A tehát nem tartozik az egyszerű mozgást végző testek közé, tehát nem egyszerű test. Minden egyszerű test ugyanis természet szerint egyszerű mozgással mozog. Legyen tehát az A összetett. De ha összetett, akkor vagy határoltakból, vagy határtalanokból áll. Ha szám és nagyság tekintetében határoltakból, maga is határolt. De ha határtalanokból, vagy számra vagy nagyságra határtalanokból, vagy mindkettőből. Az egyszerű testek fajai számra nem határtalanok, amint azt megmutattuk. Ma-

az érzékelhető dolgok az emberi tudatban benyomásokat keltenek. A tudat így juthat gondolatokhoz és ítélni meg őket. Mivel a tudat maga is testetlen entitás, soha nem mozogna, ha a dolgok formái nem jelennének meg számára. Ezek a formák azonban a tudatot bűnre viszik. Nélkülük az anyagtalan tudat sohasem gondolna például paráznaság elkövetésére. Nem nehéz felfedezni Evagriosz ismeretelméletében az Arisztotelésznel is meglevő gondolatot, miszerint „nem gondolkodik soha érzetek nélkül a lélek”.²⁸ Ha pedig ez így van, akkor a (fogalmi) gondolkodást kell

megszüntetni. A lélek szenvedélyei és a képzetek összefüggenek: a szenvedélyes lélek képzetekért kiált, míg a képzetek szenvedélyeket váltanak ki.

A nyolc bűnös gondolat (*logiszmoi*), a torkosság, a paráznaság, a fősvénység, a harag, a depresszió, a szomorúság, a hiúság és a büszkeség.²⁹ Ezek a bűnös gondolatok valójában mind indulatok, a lelket illetve az értelmet a világhoz kötő szenvedélyek. Aki megszabadul tőlük, az az indulatmentesség (*apathia*) állapotába kerül, ami a szeretet előfeltétele. A szeretet nyitja meg a kaput a teremtett világ mélyebb megértéséhez, ez a mélyebb megértés pedig a teológia, a legfőbb boldogság előcsarnoka.³⁰ Az evagriánus teológia antropológiája szerint az ember egyetlen fogalma sem alkalmas Isten megraga-

dására. Éppen ezért az embernek minden fogalomtól meg kell szabadulnia az Isten felé vezető úton, mert az istenismeret, ami a keresztény élet célja, fogalmak segítségével nem lehetséges. A tökéletes szenvedélymentesség elérheti célját. Az askéta számára még ebben az életben – Isten kegyelméből – lehetséges a nem teremtett fény, azaz valamilyen értelemben Isten dicsőségének, értelmi fényességének megpillantása. Ez a fény, amelyet az apostolok a Tábor hegyén láttak (Mt 17,2; Mk 9,3; Lk 9,29). Ennek a nem testi fénynek természetesen nincs formája vagy alakja, nem foglal el teret és tökéletesen immateriális.

Evagriosz számára tehát a gondolatok elvetendőek, mert azok választanak el minket Istentől. A bűn eredete belső és tudati. A szerzetes legfőbb feladata, hogy ellenálljon a nyolc bűnös gondolatnak. Az ellenállás legfontosabb eszköze a test gondolatképző képességének akadályozása. Például a táplálék és folyadék megvonása csökkenti a test paráznságára való hajlamát. A szerzetes ezekkel a technikákkal azonban csak csökkenteni tudja a tudatára zúduló képzeteket és benyomásokat. Mivel a képek áradása ellen nem tehet semmit, az egyetlen lehetőség a bűnös vágyakat csigázó képeknek való ellentmondás, egészen pontosan, a létezésükről való tudomást nem vétel. Az *apatheia* erénye minden keresztény, de elsősorban a szerzetes számára kívánatos gyakorlati (praktikus, tehát sem a tudás, sem a legmagasabb rangú kontempláció szintjéhez nem tartozó) ismeret.

Az anti-órigeniánusok, közöttük Epiphániosz, szalamiszi püspöke (kb. 315–403), a már ismert Theophilosz, alexandriai püspök (385–412), szent Jeromos (345–419/20) és Shenute, a Fehér Kolostor archimandritája (kb. 360–440) elvetették Evagriosz cizellált, filozófailag konzisztens (!), de veszélyes gondolatait.

Ha ugyanis a lélek halhatatlan lenne (s tegyük hozzá: ha a test börtön lenne), akkor mi szükség lenne feltámadásra? A testi feltámadás ekkor vagy a teljes

testetlenség felé vezető út egyik állomása lenne csak, vagy valamiféle újabb büntetés. A halál pedig a fordítottja, tehát megszabadulás.

Az anti-órigeniisták szerint a teremtésnél nem lehet szó arról, hogy a testi létezésük előtt anyagi formában preegzisztáló lelkek bűneik következtében öltöttek volna „testi ruhát”. Az erre vonatkozó, Ádám és Éva bőrruhájának ajándékozásáról szóló Gen 3,21 helyet nem szabad szimbolikusan értelmezni, mint azt Órigenész, de mindenképpen Evagriosz tette.³¹ (Evagriosz terminológiája, amelyben a „meztelen értelemről” beszél, pontosan e felöltözés előtti, illetve a „bőrruhát” levetett állapotra utal.) Isten az embert testnek és léleknek együtt terem-

rad tehát, hogy nagyságra nézve határtalanok. Viszont ha az egyszerű a körben mozgók közül lenne, megmutatuk, hogy azok határoltak. Ha viszont az egyesek között mozgók közül, azokról is megmutattuk, hogy határoltak. Az A test tehát semilyen módon sem határtalan, sem egyszerűen, sem összetetten.

Másképpen. Legyen az A érzékelhető határtalan test. Ha határtalan, akkor határtalan ereje van, amit megmutattunk [II.7.]. De ha határtalan ereje van, az vagy ható vagy elszenvedő erő. Ha ható, akkor vagy határoltra hat, vagy határtalanra, és ha elszenvedő, akkor vagy határtalantól, vagy határolttól szenved el. Megmutattuk viszont, hogy a határtalan sem hatni nem képes sem határoltra vagy határtalanra, sem pedig tőlük hatást nem képes elszenvedni [II.11–13.]. Az A test tehát nem határtalan, ha fizikai. Minden fizikai test ugyanis vagy ható vagy elszenvedő, vagy mindkét erővel rendelkezik.

Másképpen. Legyen az A határtalan test. Ha A fizikai test, képes hely szerinti mozogásra [II.def.1.]. De minden hely szerinti mozgás vagy egyik helyről a másikra történik, vagy pedig ugyanazon a helyen mozog. De ha A ugyanazon a helyen mozog, akkor középpont körül mozog, aminek azonban közepe van, az nem határtalan. Ha viszont helyet változtat, nem lesz mindenütt, hanem az egész hely valamely részében. A határtalan azonban az, ami mindenben átnyúlik, úgyhogy A nem határtalan.

tette, hiszen különben Ádám hogyan mondhatná Éváról, hogy „test a testből és hús a húsból” (Gen 2,23)? Amint Epiphániosz gonoszodva megjegyzi, csak nem gondolják az órigeniánusok, hogy a feltámadott Jézus meztelenül járt?

Ugyanígy, vajon ha a testet öltés a bukás következménye, azaz büntetés, akkor a házasságot hogyan nevezheti tisztességesnek és szep-lőtelennek a Zsidókhoz írott levél (Zsid 13,4)? Ha pedig a szüzesség a követendő út, akkor nem mond-e ez ellent Isten megismételt parancsának, hogy „töltsétek be a földet” (Gen 1,28; 9,1)? (Ér-

dekes, hogy Jovinianusszal folytatott vitájában a kezdetben órigeniánus, majd anti-órigeniánussá lett – de szerzetesi életet élő – Jeromos a szüzesség erényének mégis heves védelmezőjévé válik, mert elképzelhetetlennek tartja, hogy a szűzek és nem-szűzek ugyanolyan mennyei jutalomban részesüljenek... – ezt a hivatkozást Nietzsche kifejejtette *A morál genealógiájá*-ból.)

Az anti-órigeniisták másik érve, amelyet morális érvnek is nevezhetünk, azt mondja ki, hogy ha az *én* nem azonos a testtel, akkor egyszerűen megszabadulhatnánk bűneink terhetől arra való hivatkozással, hogy nem én, hanem az a test volt a felelős a bűnökért. Test és lélek viszont együtt áll Isten ítélőszéke előtt a feltámadáskor.

Az ember tehát Isten képmása, mondják az anti-origeniánusok is, de ebből nem következik, hogy bármilyen szempontból egyenlő lehetne vele, aki e képmás felfoghatatlan archetípusa. Nem a tudat, nem a lélek, nem a test, nem az erények Isten képmása, hanem maga a testből és lélekből álló ember.

Hiába lényegi tulajdonsága a testnek, hogy a változások hordozója, és a változékonyság illetve mulandóság oka, ha másfelől viszont a test az emberi személyiség letéteményese és garanciája. De hogyan függ össze a személy a testtel?

A problémák tehát akörül sűrűsödnek valójában, hogy mi is az emberi személy? Az anti-origenisták példáján látható, hogy téves az az elképzelés, amely

szerint a kereszténység *en bloc* az embert a lélekkel azonosította volna. A személy definíciója test és lélek közös vonatkoztatási alapja, az egyes ember.

Mindezeket elmondva azonban Epiphanosz, de a többi anti-origeniánus (mint láttuk, például Jeromos) sem tud tiszta lelkiismerettel beszélni a testről, elsősorban a feltámadott testről alkotott elképzeléseik miatt. *Ez a test* támad fel, ebben egyetértés van, de *ez a test* itt, a halál előtt nehézkes, durva, romlandó és halandó, szemben a feltámadás utáni test könnyű, finom, romolhatatlan és halhatatlan természetével.

Ugyanígy (ez látszik a kannibál argumentumban is – ld. a keretes szöveget) annak az elméletnek, hogy *ez a test* fog feltámadni, szembe kell néznie azzal, hogy ez a test folyamatosan változik. Tehát arról szó sem lehet, hogy a test minden része feltámadhatna. Mi fog akkor föltámadni? Kopasz fejjel vagy ifjúkorunk sűrű hajával járulunk-e az ítélőszék elé?

Az origeniánus-evagriánus hagyomány Isten egyszerűségéhez és a test változékonyságához ragaszkodva tudja értelmezni az ember istenképmás voltát és a feltámadást, de csak azon az áron, hogy a testet büntetésnek, a lélek börtönének tekinti. Az ortodox (anti-origeniánus) hagyomány a testet az emberi személyiség zálogának tartja, tehát krisztológiája humánusabb, de cserébe nagy nehézségei

vannak a képmásság és a testi feltámadás értelmezésében.

Az origeniánus vita nem múlt el nyom nélkül a kereszténység fölött. Hiába hozatta meg Jusztiniánusz az anti-origeniánus határozatokat 543-ban, illetve ítélte el őket az 5. egyetemes zsinat 553-ban, Evagriosz eszméi világosan láthatóan tovább éltek és hatottak, igaz, nem eredeti, radikális megfogalmazásukban, hanem rejtett előfeltevésekként.

Láttuk, mit gondolt Szent Ferenc az igáslőről. Test és lélek képe a számára már nem Platón Phaidroszának szárnyas fogata a kényes és a nyakas paripákkal.

A keresztény kocsis egyetlen lóhoz beszél, akivel harcban áll. Furcsa viszonyokról szóló szavait legszebb formájukban a Mennyei létrában találjuk, a keleti kereszténység talán legolvasottabb kézikönyvében.

„Nem tudom, miféle módon vagy szerrel verhetném bilincsbe ezt az én kedves testemet. Mielőtt ugyanis bilincsbe verném, kiszabadul. Mielőtt bevádolnám, kibékülünk. Mielőtt bosszút állnék rajta, megsajnálom. Hogyan győzzem le azt, akit természetből szeretnem adatott? Hogyan szabaduljak attól, akivel örök időkre össze vagyok láncolva? Ho-

gyan hagyjam el azt, aki velem támad föl? Hogyan tegyem romolhatatlanná azt, ami romlandó természetet kapott? Miféle érvet mondhatnék az ellen, aki mellett áll természetből minden érv? A test (...) segítőt és ellenségem, társam és ellenfelem, fegyvertársam és árulóm. Gyámolítom és rámtámad. (...) Ha pusztítom, veszélybe kerülök. (...) Ha leütöm, nem lesz mivel erényessé válnom. Átölelem és elfordulok tőle.

Mi ez a bennem lévő titok? Mi a formulája összevegyült voltomnak? Hogyan lehetnék ugyanakkor önmagam barátja és ellensége? Mondd meg nekem, mondd meg, ó igástársam, ó én természetem! Senki mást nem kérdezhetek meg felőled.”³²

Jóánnész Klimakosz (Létrás szent János, kb. 579-649) csak szebben és őszintébben, de arról ír, ami

Másképp. Ha a határtalan A egyenes mentén mozog, akkor vagy erőszakkal mozog, vagy természet szerint. De ha természet szerint, akkor egy idegen helyről a saját helye felé megy, úgyhogy nincs mindenütt: ha pedig erőszakkal mozog, akkor van valami tőle hatalmasabb, ami az erőszakot kifejti. A határtalannál nagyobb erejű azonban nincsen. A határtalan ugyanis határtalan mozgatóerővel rendelkezik.

II. könyv. 19. tétel. A mozgatókat és a mozgokat megelőzi a mozdulatlan.

Az A mozgattassék B által, a B pedig G által. Azt állítom, hogy a sornak valahol vége van, és nem minden mozgató mozgó is egyben. Ha ugyanis lehetséges volna, hogy minden mozgató mozogjon is egyben, akkor tegyük föl ezt. Mármost vagy körben mozgadják egymást vagy a határtalanba. De ha határtalan a mozgók és mozgatók száma, határtalan sokaság és mennyiség lesz. Minden mozgó ugyanis osztható és érintkezéssel mozgat. A határtalan sokaság összességéből áll egészen a nagysága tehát határtalan lesz. Megmutattuk viszont, hogy sem összetett, sem egyszerű test nem lehet határtalan [II.15.]. De ha körben volna a mozgás, akkor a néha mozgók egyike lesz az örök mozgás oka, ha valóban minden körben egymás által mozgat és mozog. De ez lehetetlen: az örök mozgás mozgatója ugyanis örök. [II.18.] A körben

minden ortodox teológusnak Evagriosz óta ott feszül antropológiája mélyén. A test elleni küzdelemben a reformáció által hozott változásokat itt nincs módunkban tárgyalni. Annyi azonban szentigaz, hogy Luther test és lélek szétválasztását az emberben „nagy szarnak” tartotta a Lázár-történet magyarázatában (Lk 16,19–31).³³

E hatás továbbélésének magyarázata nem összeesküvés-elméletekben keresendő. Test és lélek ellentétének a keresztény hagyományban való rögzülése mélyebb magyarázatot kíván, mint a keresztény ezotéria (mert Evagriosz tanait bizvást tarthatjuk ezotérikus tanításoknak) vonzereje. A test elvetésének keresztény eszméje abból merítette erejét, hogy a kereszténység spiritualizálta a megváltás értelmét. A zsidó messiásfogalom szélsőségesen evilági, azaz praktikus. Az ószövetségi Messiás ellen harcolni lehet, de személyét evilági győzelme definiálja. Az a messiás, aki nem szerez békét orozlán és gödölye között, nem messiás. Az Újszövetség messiásának orozága azonban, mint maga is mondja, nem e világból való.³⁴ Ha pedig a megváltás a szellem világában történt, akkor az a világ értéketően fontosabbnak látszhat, mint ez a világ.

Az órigeniánus vita tehát nem zárulhatott le a krisztológiai vitákhoz hasonló élességgel. Evagriosz radikális eszméit az ortodoxia elvetette, de a gyökér, amelyből kisarjadt, megmaradt. Eszméit nyugaton Johannes Cassianus közvetítette,³⁵ amelyeket például Nagy szent Gergely elvetett ugyan (részben), de amelyeket bizonyos furcsa áttételeken keresztül Ágoston illetve a középkor gyakorlatilag minden teológusa továbbított. Az órigeniánus teológiának ideiglenes elvetéséről beszélhetünk csak, amely változatos formában továbbélő hagyományként még ma is zavart kelt. E romjaiban is befolyásos örökség nyomait abban is látni lehet, hogy a test szerepét ma sem fogalmazza meg világosan a keresztény teológia. A római katolikus Rahner-Vorglimler-féle Teológiai kislexikon szerint³⁶ a nyugati hagyományban „a test két ellentétes felfogásá-

val rendelkezünk. Az egyik felfogás a görögökre (szélsőségesen Platónra, illetve kevésbé szélsőségesen Arisztotelészre) jellemző dualizmus lenne.”³⁷ Ez a felfogás azért dualista, mert „a valóság két, egymással teljesen ellentétes és egyaránt őseredeti (-? - GGy) létszfériből áll.” A görög dualizmus szerint a test a lélek börtöne vagy sírja,³⁸ vagy pedig az ember részekből áll össze, ami annyit jelent, hogy az ember testtel bír, azaz van neki olyan része, mint amit testnek hívunk. A mérsékelt dualizmus szerint a lélek a test formája. A másik felfogás a bibliai lenne, amely nem ismeri a test fogalmát. A „hús” és a „lélek” fogalmai egyaránt a teljes, az egységes embert jelentik, aki mindig egész ember. A bibliai fel-

lévő mozgók mozgása sem mehet a határtalanba tehát. Van tehát olyan mozgató, ami maga nem mozog. Ebből látható, hogy sem nem mozog minden, (van ugyanis, ami mozdulatlan), sem nem nyugszik minden, (mert vannak mozgók is), sem pedig az nem áll, hogy egyes dolgok mindig nyugalomban vannak, mások meg mindig mozgattanak, (vannak ugyanis olyan dolgok, amelyek majd nyugszanak, majd pedig mozgattatnak, mint például az ellentétből ellentétbe mozgók), sem pedig az, hogy minden dolog majd nyugszik, majd mozog (létezik ugyanis örökké mozgó és örökké mozdulatlan).

II. könyv. 21. tétel. A körmozgás első mozgatója oszt-hatalan.

Legyen az A az első mozgás mozgatója. Kell egy ilyennek lennie, mert minden mozgó dolog valami által mozog [II.20]. De ha az A első mozgató, akkor mozdulatlan lesz: minden mozgót megelőz ugyanis a mozdulatlan [III.19.]. Az A viszont, mivel örök mozgást mozgat, határtalan mozgatósi erővel rendelkezik. A határolt erőnek ugyanis a hatása is határolt, mivel a hatás az erőtől függ; úgy, hogy ha a hatás határtalan, az erő is az. Szükséges továbbá, hogy a körmozgás első mozgatója vagy test legyen, vagy testetlen. De ha test, vagy határolt, vagy határtalan. Határtalan test pedig nincs [III.15.], és ha lenne, nem tudna határoltat mozgatni, amint ezt megmutattuk [III.12.]. Ha

fogás nem engedi meg, hogy az ember eszközként birtokolja testét, mint valami külsődleges dolgot. Eddig az ószövetségi iratok. Szent Pál fejleszti tovább a test teológiáját, ő a „test” fogalmát voltaképpen nem a *szarx* (hús), hanem a *szóma* (test) szóval jelöli. A *szóma* mind a földi, mind a mennyei testet jelenti számára, az egész ember egységét, amely most természetesen alá van vetve a kívánságnak, a bűnnek, és a halálnak, de arra rendeltett, hogy a *pneuma* (szellem, magyar fordításokban: lélek) felmagasztalja és átváltoztassa. „Önmagában a *szarx* jelölheti a testet ha-

landó voltában; a *szarx* a bűn közege az emberben, vagyis a földies gondolkodású ember.”³⁹ Éppen itt van a probléma. Miért a *szarx* a bűn közege? Mit jelent ez a fordulat, hogy „*vagyis* a földies gondolkodás”? Most a halandó test a bűn közege vagy a földies gondolkodás? A bűn két lehetséges közege nagyon nem egynemű. Vegyük észre továbbá, hogy a dualizmus nem egyszerűen görög hagyomány, nem begyűrűző zavarkeltés, hanem kereszténységen belüli, annak teológiája legmélyén továbbélő teológiai alapzaton áll.

A szótár így folytatja: „A keresztény filozófia és teológia feladata (amelyet lényegében máig sem oldott meg teljesen) az volt, hogy megteremtse a bibliai és a platonista antropológia egységét (mivel az

Egyház első teológiája történetileg a platonizmus jegyében született meg...). De miért éppen a platonizmus adta az egyház első teológiájának közegét? Vajon a korai egyházatyák nem látták a platonizmus szélsőséges dualizmusát? És miért feladat ez még továbbra is (tekintve, hogy a dualizmus tarthatatlansága kiderült)? „Előrelépést jelentett (a megoldás irányába), az egyházi tanítóhivatalnak az a nyilatkozata, hogy az ember egységes lény, és hogy a test lényegileg tartozik hozzá az emberhez (DS 902), valamint Aquinói Szent Tamás antropológiája, amely az anyag és forma arisztotelészi kategóriáival próbálta kifejezni a keresztény testfelfogást: a test a lélek szubsztanciális „kifejezése”, és a lélek csak a testben jut el konkrét valóságához; az anyag közege nélkül nem léteznek a lélek önmegvalósítása; minél nagyobb mértékű a lélek önmegvalósítása, tehát minél inkább szellem az ember, annál inkább lesz test is.”

A halál, „mint a test és a lélek szétválása nincs összhangban a bibliai antropológiával (sem az ember alaposabb metafizikai önfelfogásával), és ezért legalább is pontosabb értelmezésre szorul.”⁴⁰ E rejtélyes mondat egyik lehetséges értelmezése az, hogy a halálról az alaposabb értelmezésig legfeljebb azt mondhatjuk, hogy a halálban – az alaposabb értelmezés megtörténteig – a lélek is meghal.

A pneumával, a szellemmel kapcsolatban a szótár megjegyzi, hogy „a nyugati szellemtörténetben mindig újra felbukkan, hogy az ember szubsztanciális lényegét tekintve három valóságból, testből, lélekből és szellemből áll, és ezek valóságosan különböznek egymástól.”⁴¹ Ezt nevezik »trichotomizmus«-nak. Itt „a szellem a lélek ellenlábasa lesz, (...) tehát kibékíthetetlen ellentétbe kerül (...) a testtel. A Szentírás (...) a »szellem« (pneuma) vagy az egyes léleknek bizonyos, nevezetesen szellemi-személyes mozzanatát jelenti, vagy az embernek ajándékozott személyes kegyelmet, a Szentlelket, tehát nem az ember szubsztanciális lényegi alkotórészét, hanem Istentől neki ajándékozott üdvösséget.”⁴²

Ezek után nem meglepő, ha a szótár a lélekről is bizonytalan képet fest, ami jól tükrözi a skolasztika arisztotelianus környezetben megfogalmazott teológiai állításainak a mai kor teológiai nyelvbe történő lefordíthatóságának kudarcát. Aquinói Tamás ugyanis a lélekről valóban nem platonikus fogalmat alkot, amennyiben nincs preegzisztenciája. Egyértelműen és világosan arról beszél azonban, hogy a lélek mint az emberi élet princípiuma szubszisztens (tehát önállóan létezik) és halhatatlan.⁴³ Ugyanakkor a test és lélek szétválasztásából, a lélek önálló létezése fölött gyakorolt anti-kartézianus filozófiai bírálatból, illetve a lélek természetes halhatatlanságából következő érthető teológiai aggályok ahhoz vezet-

ték a szócikk szerzőit, hogy egyszerre tartsák fenn az ember halálát és a lélek létezését-meg-nem-szűnését.⁴⁴

Talán érthetővé válik ezzel Nietzsche dühe a kereszténység intellektuális őszintétlenségével szemben (mely nem keverendő össze a szerzők szubjektíve kizárt morális őszintétlenségével).

Miféle megoldás lehetséges ezek után? Abba Szópatrosz azt a tanácsot adja a szerzeteseknek, hogy ne engedjenek asszonyt a cellájukba, ne olvassanak apokrif iratokat, és ne foglalkozzanak a képmás kérdésével.⁴⁵ Nem mintha kifejezetten eretnekség lenne, túl sok tudatlan vélemény hangzik el a képmásról.

Vajon nem azért van-e ennyi tudatlan vélemény, mert a képmásnak *metafizikai* magyarázatot kívánunk adni? Ha ugyanis nem akarunk filozófiai vitába bonyolódni, érdemes megfontolni, hogy az ember istenképmás voltáról talán a leghelyesebb azt gondolni, hogy a képmás *törvény*. Isten kijelenti, hogy az ember az ő képmására van teremtve, s ezt nem valamiféle reális analógia értelmezi, hanem Isten akarata, az, mely eldönti, hogy közöttük és az ember között ilyen viszony legyen.

Úgy, ahogy ezt ismét egy sivatagi atya, Abba Aphou is magyarázza a már emlegetett Theophilosz

viszont határolt, nem rendelkezik határtalan erővel. A nagyság szerint határolt dolgok erői ugyanis határoltak, amint ezt szintén megmutattuk [II.8.]. Nem test tehát a körmozgás első mozgatója: testetlen tehát és határtalan erejű, és éppen ezt kellett megmutatni.

Magyarázat: Körmozgás alatt a világot határoló legkülső égbolt értendő, amely szakadatlan, egyszerű körmozgást végez. Mozgása azért örök, mert logikailag nem lehet pályáján olyan helyet találni, ahol inkább meg kellene állnia, mint másutt. Ez az örök mozgás azonban nem származhat önmagától, mivel a világegész véges test, amelyben nem lakozhat végtelen mozgató erő. Ezzel a tétellel Arisztotelész eljutott az egyszerű, testetlen és határtalan erejű Első Mozgatóhoz, amely a filozófusok isteneként beláthatatlan hatást gyakorol majd az utókorra.

1. Gondoljunk a skolasztika szellemi önállósága illetve önállósága körül folyó vitára. A vita, *mutatis mutandis*, tovább él a *philosophia perennis* elsősorban neoskolasztikus környezetben felmerülő problémájában.

2 Phys. 204b5

3 Phys. 204b20

4 De coelo, 268a7

5 De coelo, 268a7-8.

6 De anima, 423a22

7 De coelo, 268a22-4

8 Phys. 206a1, 209a26

alexandriai pátriárkának, mondván, hogy az ember istenképmási volta nem metafizikai igazság, hanem parancs.⁴⁶ Egy király képe egy érmén nem azért kép-mása a királynak, mert hasonlít rá, hanem azért, mert a törvény szerint annak kell tartanunk, modell és képmás minden esetleg valós különbsége ellenére. Az emberi természet hiányosságai miatt ezért nem következtethetünk Isten teljes dicsőségének semmiféle csökkenésére. Ahogy azonban Istenre nézve nem következnek testi tulajdonságok, úgy az emberi természetet sem kötelezi tehát semmi arra, hogy ne lehessen test és lélek elválaszthatatlan egysége. Isten az embert előbb alkotta porból, s aztán lehelt belé lelket. (Már láttuk: az ember nem a lélek, hanem ez a bizonyos ember.)

A test tehát nem börtön, hanem az ember személy voltának feltétele, a lélek pedig a test lelke. Azzal együtt születik meg és azzal együtt szűnik meg.

Ebből a felfogásból viszont az következik, hogy a lélek a természeténél fogva nem halhatatlan, hanem csak Isten kegyelméből. Márcsak azért sem, mert mint láttuk, a léleknek, ha halhatatlan, nincsen szüksége feltámadásra.⁴⁷

Az Istenben élésnek nem lehet vége a halállal. A halál, a megsemmisülés ugyanis nem korlátozhatja a semmiből világot létrehozó teremtés Urát. Ha az ember teste és lelke együtt alkot személyt, akkor természetes, hogy az Ige testté, pontosabban hússá lett, hiszen csak így lehetett teljesen emberré. Krisztus megtestesülése, hússá levése annak feltétele,

hogy valóban ember (is) legyen. Krisztus feltámadása a Fiúisten halál feletti hatalmát jelenti. „Aki hisz, annak örök élete van” (pl. Jn 3,15). A halál feletti hatalmat nem a lélek természetes halhatatlansága, hanem a testi feltámadás botránya jelenti, amint a testi feltámadást hirdető Pált az areoszpagosz epikureus és sztoikus filozófusai menetrendszerűen (ki udvariasan, ki kevésbé udvariasan) ki is nevetik. (ApCsel 17, 18–32). Ezért kell az apostoloknak megtapintaniuk Krisztus feltámadott testét és kell együtt enniük vele halat és kenyeret (Jn 21,10–14). (A szűztől születés másik skandalumának teológiai jelentőségét is Krisztus feltámadásában lehet megérteni. Amint húsvét után zárt ajtókon át jelenik meg a tántványok előtt, úgy jelenik meg „zárt ajtókon át” ebben a világban is.)

Ha viszont feltámadás, akkor annak a személy, tehát a test feltámadásának is kell lennie. E metafizikai skandalum értelmezésénél a rendszerező magyarázat evagriánus stratégiája csődöt mond, illetve csak ezoterikus spekulációkra vezet. Egy megoldás lehetséges: a

feltámadottak teste olyan lesz, mint amilyen az egészen ember Krisztus feltámadott teste volt. E megdicsőült test értelmezésénél pedig abból kell kiindulnunk, hogy ha az Ige hússá lett, vajon nem következik-e ebből megfordítása is? Talán ebbe az irányba mutat Athanasziosz gyönyörű, rejtélyes és Nietzsche-nél is radikálisabb távlatú enigmája: Az Ige testté lett, hogy az embert az istenség befogadására képessé tegye.⁴⁸

- 9 Phys. 208b28
 10 De anima, 434b12
 11 De anima 418b17; Phys. 212b25
 12 Phys. 3,5.
 13 De Coelo I.2. 268b15 sköv.
 14 Phys. 205a8, cf. 204b6 sköv.
 15 Phys. 187b25
 16 Phys. 209a18
 17 De Coelo 273a24; 273a27-b27
 18 Phys. 266a24-266b6
 19 De Coelo I.5
 20 Phys. 266a10, 267b17-19., illetve 19-26.
 21 Procli Diadochi Lycii Institutio physica. Rec. A. Ritzenfeld, Lipsiae. 1912 (Bibl. Teubn.)

Jegyzetek

1. ApCsel 17,32. A bibliai idézetek a revideált Károli-fordításból valók. Ahol másképp nem jelzem, a fordítás a szerzőé.
 2. Mt 26,41; Mk 14,38.
 3. *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*. Ford. Varga Imre Fr. Kapisztrán OFM. Helikon, Budapest, 1990. 95.o.
 4. Assisi Szent Ferenc...109.o.
 5. Gen 1,31.
 6. *Assisi Szent Ferenc...*i.h.
 7. *Assisi Szent Ferenc...*i.h.
 8. i.m. 33–4.o.
 9. *Der Antichrist*, n. 18. in: Friedrich Nietzsche, *Werke* 3. ed. K. Schlechta. München, 1976. (Ullstein Buch Nr. 2909). 1178.o. A szerző fordítása.
 10. Tatár György, in: Friedrich Nietzsche, *Túl jón és rosszon*. Ford., szerk., sajtó alá rendezte és a jegyzeteket összeállította Tatár György. Budapest, 1995. 52.o.

11. Tatár György, u.o.
 12. Basileios, Hom.2.
 13. 61 Ld. Kallistos Ware bevezetését a *John Climacus: The ladder of divine ascent*. kötethez. (Ford.: C. Luibheid és N.Russell, New York-Ramsey-Toronto, 1982. The Classics of Western Spirituality). xiv. o.
 14. Ware, i.m. xiv–v. o.
 15. Az összefüggést észrevette: Chitty, D.J., *The desert a city. An introduction to the study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford, 1966. 70–1.o.
 16. Chitty, u.o.
 17. Drioton, E., „La discussion d’un moine anthropomorphite Audien avec le patriarche Théophile d’Alexandrie en l’année 399.” *Revue de l’Orient Chrétien*, 2^e ser., 10 (= 20) (1915–17): 92–100; 113–128. idézi: Clark, E.A. *The Origenist controversy. The cultural construction of an early Christian debate*. Princeton, 1992. 59.o.

18. Görögül: νοῦς(értelem) és ψυχή(lélek).
19. Jn.1,14: ὁ λόγος σὰρξ (!) ἐγένετο. Vulgata: verbum caro factum est. Figyeljünk fel arra, hogy a magyar Biblia-fordítások, Károlival kezdődően szisztematikusan nem különböztetik meg a görögben fontos hús-test (és a lélek-szellem) szópárt. Más kérdés persze, hogy az ortodox értelmezés húst és testet nem különbözteti meg metafizikailag, szemben a mondjuk az itt tárgyalandó evagriánus teológiával.
20. v.ö. 1Kor 1,23.
21. A korai hitvallási formulákban Nyugaton a hús feltámadása, míg Keleten a „halottak feltámadása” szerepel. H.Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder, 1976²⁶. no. 10–48.
22. V.ö.: Mt 22,23–32; Mk 12,18–73; Lk 20,27–40.
23. A vita rekonstrukciójában a fentebb már idézett kiváló műre támaszkodom: Clark, E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton, 1992.
24. Ahogy a 381-es konstantinápolyi zsinat császári leirattal is megerősített trinitológiai formulája mondja.
25. Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*. Ford. Simon Árkád, ELTE kiad. Budapest, 1980. 126–8. o.
26. A *Kephalaiá gnostica* tanítását Clark alapján foglalom össze, 71 sköv. old.
27. A szír fordítások alapján kiderül, hogy Evagriosznak ezt az elképzelését már utókora is túl merésznek találta, és ezen a ponton az megpróbálta ortodoxszá alakítani: „az utolsó trombitaszó a testek megújítója lesz”. *Kephalaiá gnostica* III.66. Antoine és Claire Guillaumont alapján idézi Clare, i.m., 72.o. 192. lj.
28. De anima, III.7. 431a16–7. Steiger K. ford.
29. Evagriosz felosztásából ered a középkori teológia hét főbúne is.
30. Evagrius Ponticus, *Praktikos*. Előszó. idézi: B. McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. I. The foundations of Mysticism*. London, 1992. 151.o.
31. Epiphániosz, *Ancoratus*, 90–91, GCS 25,111–112. 1Kor 15,53-ra hivatkozva.
32. Ιωαννου του Σιναιτου, KLIMAX. Athén, 1979. (= Konstantinápoly, 1883.) 15. lépcső, n. 83 (πγ). 97. o.
33. Idézi: J. Ratzinger, *Eschatologie. Tod und Esinges Leben*. Regensburg, 1978. 104.o. (WA Ti, 5,219.)
34. Jn 18,36
35. Ld. D.S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carita e contemplazione*. Studia Anselmiana Philosophica et Theologica V. Roma: Herder, 1936. Idézi: Clark, passim.
36. Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, *Teológiai kisszótár*. Ford. Endreffy Zoltán, Szent István Társulat, Budapest, 1980. s.v.: Dualizmus, Feltámadás, Isten színelátása, Lélek, Szarksz, Szellem, Test, Trichotomizmus.
37. Ezzel teljesen ellentétes Ratzinger bíboros álláspontja, aki szerint dualista görög séma nincs, és Platón sem volt dualista, nemhogy Arisztotelész, in: J.Ratzinger, i.m. 121.o. sköv.
38. Utalás: Platón, Gorgiász, 493a3 (G. Gy.)
39. Rahner-Vorglimler, 730–1.o.
40. Rahner-Vorglimler, 732.o.
41. Rahner-Vorglimler, 753.o.
42. Rahner-Vorglimler, 754.o.
43. STh 1a. q. 75. a.2. és a. 6.
44. Rahner-Vorglimler, 446–7. o.
45. Apophthegmata patrum (Alfabetikus gyűjtemény), Sopatros. (PG 65,413). Idézi: Clark, 43.o.
46. Drioton, E., i.m. Idézi: Clark, 59.o.
47. Epiphániosz, *Ancoratus* 86. GCS 25,106. Idézi: Clark,
48. Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα τὸν ἄθρωπον δεκτικὸν θεότητος ποιῆσῃ. (Athanasius, *Orationes tres contra Arianos*, PG 26, 273. V.ö.: *De decretis Nicaenae synodi* 14.4. Gyengébb formában: *De incarnatione*, 25.5.)



Lorenzo Maitani: Éva teremtése, orvietoi székesegyház, XIV. század